
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04052 5057


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

LE NOUVEAU TESTAMENT

DANS

L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

TOME PREMIER

NIHIL OBSTAT

J. TIXERONT
censor deputatus

IMPRIMATUR

Lugduni, die 11a Martii 1911

F. LAVALLÉE
Rector, v. g.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 17a Martii 1911

G. LEFEBVRE
v. g.

LE
NOUVEAU TESTAMENT
DANS
L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PAR

E. JACQUIER

TOME PREMIER

Préparation, formation et définition du Canon du Nouveau Testament

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA & Cie
RUE BONAPARTE, 90

—

1911


OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO

LE NOUVEAU TESTAMENT

DANS

L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

I. PRÉPARATION, FORMATION ET DÉFINITION DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT

PREMIÈRE SECTION

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

§ 1. — But du travail.

Après avoir étudié l'origine, l'authenticité et le contenu des livres du Nouveau Testament, nous avons à raconter leur histoire dans l'Église chrétienne. Nous devons donc tout d'abord les suivre depuis leur origine jusqu'au jour où ils ont été tous définitivement acceptés comme inspirés, montrer, par conséquent, comment ils sont devenus Écriture sainte, et poursuivre ensuite leur histoire jusqu'à nos jours.

Nous aurons à chercher les traces que ces livres ont laissées dans les écrits chrétiens, afin d'abord d'en constater l'existence ; par conséquent, à relever les citations qui en ont été faites. Nous devrons montrer ensuite de

quelle façon on traitait les livres du Nouveau Testament, l'usage qu'on en faisait, et préciser l'autorité qu'on leur attribuait. Nous verrons aussi comment peu à peu les livres, reconnus comme étant d'origine apostolique, furent établis, par la lecture publique dans les communautés chrétiennes, au même rang que les écrits de l'Ancien Testament et tenus pour inspirés comme eux. Le point d'aboutissement sera la rédaction définitive du canon du Nouveau Testament. Nous nous attacherons aussi à rappeler ce qui a été dit de l'origine de chacun des livres, question connexe à celle d'inspiration. Et nous devons l'étudier d'autant plus de près que l'opinion que l'on a eue sur l'auteur d'un livre a déterminé d'ordinaire l'idée que l'on s'est faite de son inspiration, au moins dans les premiers temps.

Nous ne dissimulerons pas que cette histoire des livres du Nouveau Testament dans l'Église chrétienne est, à ses débuts, très embrouillée, parce que les documents sont rares et les faits peu en accord les uns avec les autres, vu les différences de temps et surtout de lieux. On marche un peu dans les ténèbres, et ce n'est que vers le milieu du IIe siècle que la lumière se fait progressivement.

§ 2. — Travaux sur l'histoire du canon du Nouveau Testament.

C'est dans Origène que nous trouvons un premier essai de classification des livres du Nouveau Testament au point de vue de leur canonicité. Son critérium est la tradition : ὡς ἐν παραδόσει μαθών, dit-il en parlant des quatre évangiles. Il distingue trois sortes de livres : les ὁμολογούμενα qui sont acceptés de toute l'Église, les ἀμφιβαλλόμενα qui sont douteux, les ψεύδη, faux, qui sont rejetés. Nous parlerons plus tard d'une autre classification qu'il fait des livres du Nouveau Testament.

Dans son *Histoire ecclésiastique*, Eusèbe de Césarée a esquissé pour la première fois l'histoire du canon du Nouveau Testament. Dans tout le cours de son œuvre il mentionne, ainsi qu'il le dit lui-même[1] : « Ceux des écrivains ecclésiastiques qui se sont servis en leur temps des écrits contestés, de quels écrits ils se sont servis, ce qui est dit par eux, soit des écrits testamentaires et reconnus, soit de ceux qui ne le sont pas ». Plus loin (V, 8, 1), il rappelle qu'il a promis de rapporter les paroles des anciens presbytres et des écrivains ecclésiastiques, concernant les traditions qui sont venues jusqu'à nous sur les livres testamentaires. Au livre III, 25, il dresse la liste des écrits du Nouveau Testament qui sont reçus par tous, de ceux qui sont contestés et des apocryphes. Eusèbe est donc pour nous la source principale pour l'histoire des livres du Nouveau Testament, dans les quatre premiers siècles du christianisme, car assez souvent nous n'avons plus les écrits dont il parle. Après lui, comme a fait saint Jérôme, on a répété ce qu'il avait dit.

Si nous exceptons les travaux de Basnage[2], Richard Simon[3], Mill[4] et Lardner[5], il faut arriver à la fin du XVIII[e] siècle pour trouver une étude systématique de l'histoire du canon du Nouveau Testament. Semler[6] (1791) soutint que le canon du Nouveau Testament se forma peu à peu et ne fut reconnu que vers la fin du II[e] siècle. Après lui, nous avons les travaux de Ch.

1. *Hist. eccl.* III, 3, 3.
2. *Histoire de l'Église*, I : *Histoire de l'Écriture sainte et de son canon*, Rotterdam, 1699.
3. *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*. Rotterdam, 1689.
4. *Prol. in Novum Testamentum; De libris N. T. et canonis constitutione*, London, 1707.
5. *The Credibility of the Gospel History*, London, 1727.
6. *Abhandlung von der freier Untersuchung des Kanons*, Halle. 1771-1775.

Schmid[1], H. Corrodi[2], Fr. Weber[3]. Eichhorn[4] regarda aussi le canon du Nouveau Testament comme le produit d'un long développement historique et trouva chez Marcion la première tendance à réunir les écrits néotestamentaires; le noyau du futur canon était établi vers l'an 150-170. De Wette[5] suivit ce développement jusque vers l'an 400; Schleiermacher[6] adopta les mêmes vues. J. Kirchhofer[7] rassembla les documents pour l'histoire du canon depuis les origines jusqu'à saint Jérôme; ce recueil fut développé et enrichi de notes par J. Charteris[8]. K. A. Credner[9] publia des contributions à l'histoire du canon; après sa mort, G. Volkmar édita, d'après ses papiers, une histoire du canon du Nouveau Testament[10]. Une des plus importantes contributions à cette histoire fut celle de Brooke Foss Westcott[11]. E. Reuss publia en 1863 une *Histoire du canon des Écritures saintes dans l'Église chrétienne*, Strasbourg. Fr. Overbeck[12] a étudié la question en deux travaux, ainsi que Hofstede de Groot[13], Cramer[14]

1. *Historia antiqua et vindicatio Canonis sacri*, 1775.
2. *Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüd. und christ. Bibel-Kanons*, 1792.
3. *Beiträge zur Geschichte des Neutest. Kanons*, 1798.
4. *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1804-1812.
5. *Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in die kanonische Bücher des N. T.* 5e Aufl. Berlin, 1848.
6. *Einleitung in das Neue Testament*, Ed. G. Wolde, 1845.
7. *Quellensammlung zur Geschichte des Neutest. Kanons bis aut Hieronymus*, Zürich, 1844.
8. *Canonicity, based on Kirchhofer's Quellensammlung*, Edinburgh, 1880.
9. *Zur Geschichte des Kanons*, Halle, 1847.
10. *Geschichte des neutestamentl. Kanons*, Berlin, 1860.
11. *A general Survey of the history of the Canon of the New Testament*, London, 1855.
12. *Zur Geschichte des Kanons*, Chemnitz, 1880 : 1. *Die Tradition der alten Kirche über den Hebräerbrief;* 2. *Der neutestamentliche Kanon und das muratorische Fragment.*
13. *De Kanon d. heil. Schriften in de eerste 4 eeuwen der christ. Kerk*, Amsterdam, 1883.
14. *Basilides am Ausgange des apost. Zeitalters als erster Zeuge für Alter und Autorität der Nt. Schriften*, Leipzig, 1868.

et l'auteur de *The supernatural Religion*[1]. Th. Zahn[2] lui a consacré deux volumes : *Le Nouveau Testament jusqu'à Origène; Documents et appendices*. Un troisième volume terminera l'histoire du canon. Zahn a étudié, en outre, des points de vue spéciaux de la question dans les *Recherches sur l'histoire du canon du Nouveau Testament*[3]. Il a résumé ses vues sur le canon du Nouveau Testament, dans un appendice à son *Introduction du Nouveau Testament*[4].

Zahn avait soutenu que, primitivement, l'autorité des livres du Nouveau Testament n'était pas fondée sur l'idée que le Nouveau Testament était Écriture sainte, mais sur ce qu'il renfermait les paroles du Seigneur; par conséquent, il fixait l'origine du canon à la fin du Ier siècle. Harnack[5] se plaça à un autre point de vue. Les écrits du Nouveau Testament, d'après lui, ne furent formés en collection, ayant l'autorité d'Écriture sainte, que vers la fin du second siècle. Avant l'an 150, le christianisme n'avait encore aucune collection d'évangiles et d'épîtres, possédant une autorité égale à celle de l'Ancien Testament. Avant cette date, on avait des écrits chrétiens, qui étaient saints, car on regardait comme sainte toute parole qui avait été dite ou écrite au nom ou à la louange du Christ. En outre, il y avait encore de saints apôtres, de saints prophètes, de saints docteurs, car les degrés de ce qui était saint étaient différents comme l'étaient les dons du Saint-Esprit. On

1. London, 1874.

2. *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* : I. *Das Neue Testament vor Origenes*, Leipzig, 1888-1889. II. *Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band*, Leipzig, 1890-1892.

3. *Forschungen zur Geschichte des Ntl. Kanons und der altkirchlichen Literatur*. 7 vol. Leipzig.

4. *Grundriss der Geschichte des Ntl. Kanons*, Leipzig, 1904.

5. *Das Neue Testament um das Jahr 200*, Freiburg, 1889.

n'écrivit pas beaucoup dans les premiers temps, mais ce qui était écrit fut de bonne heure rassemblé et répandu. Ainsi apparurent dans les diverses églises des collections homogènes. L'autorité des écrits qu'elles contenaient était très grande et très faible, suivant le point de vue où l'on se plaçait. Elle était très grande, car tout ce qui était annoncé au nom du Christ était saint, surtout quand cette prédication venait des apôtres, des prophètes et des docteurs, et très faible aussi, car ces écrits ne s'élevaient pas jusqu'à l'Ancien Testament, le livre saint depuis la plus haute antiquité, ou jusqu'à la parole du Seigneur, et chaque nouvelle manifestation de l'Esprit pouvait interpréter ou rejeter dans l'ombre la manifestation précédente. Il ressort des témoignages de la fin du IIe siècle que le Nouveau Testament n'est pas le produit d'une réunion, mais la réduction de toute la littérature chrétienne primitive, y compris les Apocalypses juives. C'est pour répondre aux hérétiques de l'époque, gnostiques et marcionites, que l'Église a déterminé les livres qui, à côté de l'Ancien Testament, en formeraient un nouveau.

Nous aurions encore à citer les travaux sur le canon du Nouveau Testament que l'on trouvera dans les encyclopédies : Schmidt, *Realencyklopädie* de Herzog-Hauck, 2e éd.; Zahn, *Ib.* 3e éd.; Schmiedel, *Allg. Encyklopädie der Wiss. und Kunste;* Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible;* Stanton, Hastings' *Dictionary of the Bible;* Armitage Robinson, Cheyne's *Encycl. biblica.*

La plupart des Introductions au Nouveau Testament, celles de Cornely, Vigouroux, Belser, Holtzmann, B. Weiss, Jülicher, contiennent un chapitre sur le canon. Relevons enfin les études récentes de Loisy, Stanton, Leipoldt, Lietzmann, Gregory.

Loisy[1] a passé en revue les documents et cité les témoignages des écrivains ecclésiastiques, afin de montrer comment a été préparé, puis défini le canon. Son point de vue est historique. Stanton[2] croit que les quatre évangiles ont été déclarés inspirés à l'exclusion des autres évangiles, parce qu'on reconnut que seuls ils contenaient l'enseignement traditionnel sur la vie et les enseignements de Jésus: c'est pour répondre aux écoles gnostiques qui acceptaient ou rejetaient des écrits auxquels les chrétiens croyaient, ou en admettaient qui étaient contraires à la foi de l'Église, que l'on fixa définitivement quels étaient les écrits acceptés par toute l'Église.

Lietzmann[3] pense que les premiers chrétiens acceptèrent tout d'abord comme ayant une autorité divine les livres de l'Ancien Testament et les paroles du Seigneur. Les livres, qui contenaient ces paroles, possédèrent la même autorité que celles-ci. Les épîtres pauliniennes, lues dans les communautés chrétiennes, furent placées sur le même rang. C'est par la lutte avec les hérésies du IIe siècle que l'on précisa les livres qui étaient inspirés.

Leipoldt[4] établit d'abord que, pour les premiers chrétiens, l'Ancien Testament était seul inspiré, comme émanant de l'esprit de Dieu; par analogie, on tint pour inspirées les apocalypses, les seuls restes de l'esprit prophétique qui avait fleuri aux premiers jours de l'Église. Cependant, les paroles de Jésus que transmettait la tradition orale étaient regardées comme divines, mais ce n'est qu'au milieu du IIe siècle que les évangiles,

1. *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891.
2. *The Gospels as historical documents: the early use of the Gospels*, Cambridge, 1903.
3. *Wie wurden die Bücher des Neuen Testaments heilige Bücher*, Tübingen, 1907.
4. *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1907-1908.

qui les contenaient, furent cités comme Écriture sainte. Leipoldt croit que le mouvement antignostique produisit la canonisation des Actes et des épîtres, mais non celle des évangiles qui fut antérieure à cette réaction.

En résumé, notre Nouveau Testament est, d'après lui, le résultat d'une histoire compliquée. Des collections d'évangiles et de lettres apostoliques furent faites de bonne heure, avant la fin du Ier siècle. Mais il s'écoula un long espace de temps avant que ces collections obtinssent l'autorité canonique. Relativement assez tôt, vers le milieu du IIe siècle, on apprit à traiter comme Écriture les apocalypses et les évangiles. Mais les épîtres pauliennes, les épîtres catholiques et les Actes ne furent regardés comme Écriture qu'une ou deux générations plus tard. Une longue période de temps s'écoula avant que fût créé un Nouveau Testament unique, qui fût la possession commune de toutes les églises. Notre canon actuel se trouve complet pour la première fois au IVe siècle dans Athanase, Damase, Augustin. Les causes qui promurent son établissement ont été diverses. Une des premières fut la valeur des livres du Nouveau Testament, reconnue par la lecture dans les offices publics de l'Église. Une autre cause fut la nécessité de combattre les hérésies et d'établir les dogmes. Aucune théorie n'est suffisante pour expliquer ce processus. Ce fut par un développement naturel que furent élevés au rang d'Écritures canoniques des évangiles et des épîtres dont on se servait souvent, qui étaient lus fréquemment et vénérés depuis l'origine.

Gregory [1] donne comme résultat de ses recherches qu'au sens où l'on entend aujourd'hui le terme canon,

1. *Canon and Text of the New Testament*, Edinburgh, 1907. — *Einleitung in das Neue Testament :* I, *Kritik des Kanons*, Leipzig, 1909.

il n'y eut jamais un canon du Nouveau Testament. A aucune période de l'histoire du christianisme la nécessité ne fut apparente pour toute l'Église de dire quels sont exactement les livres qui sont Écriture et ceux qui ne le sont pas. Les livres du Nouveau Testament furent en grande majorité écrits avant l'an 100. Les évangiles et les épîtres de Paul formaient les deux grandes divisions de cette collection. Un ou plusieurs évangiles ou une combinaison des quatre, quelques lettres de Paul étaient dans toutes les communautés de l'Eglise longtemps avant l'an 200. On ne voit pas comment se formèrent ces collections et comment elles se répandirent. Ce que nous savons de la communication des épîtres d'Ignace martyr entre les communautés de Philippes, de Smyrne et d'Antioche est une indication. L'Église ne jugea pas à propos de porter un jugement sur ces livres. Finalement, on dressa des listes de livres bons, de moins bons et de mauvais. Peu à peu, les listes se complétèrent. La liste qui a été nommée de Gélase et plus tard d'Hormisdas pourrait être intitulée : Liste des livres qui forment la bibliothèque du chrétien. Il n'y eut pas d'établissement du canon en ce sens qu'un concile général fixa la question. Le nombre des livres du Nouveau Testament augmenta peu à peu. Quand on avait à décider du caractère sacré d'un livre on se demandait s'il était d'un apôtre ou non, ou s'il pouvait être rattaché à un apôtre. D'autres raisons d'adoption jouèrent un rôle à des époques et en des lieux différents. Il n'y eut aucune règle générale pour déterminer la bonté d'un livre. Il faut donc rejeter cette idée que durant le IIe siècle, l'esprit de Dieu rassembla les livres en un Testament Nouveau, tel que nous le possédons et que, depuis ce temps, l'Église chrétienne s'est tenue exactement à ce livre.

Nous n'avons pas à discuter ici les divers points de vue auxquels se sont placés les auteurs sus-mentionnés, ni les opinions qu'ils ont émises; leur justesse ou leur fausseté ressortira de l'exposé objectif que nous allons présenter des faits que relève l'histoire du Nouveau Testament dans l'Église chrétienne.

§ 3. — Les citations et formules de citation chez les premiers écrivains chrétiens.

Remarquons tout d'abord que la façon de citer des écrivains anciens n'était pas la même que la nôtre, en ce qui concerne la littéralité. Leurs écrits n'étaient pas d'ailleurs disposés de façon à ce que l'on pût facilement les consulter pour trouver un texte ; aussi l'on s'en rapportait plutôt, dans la citation qu'on en donnait, au souvenir qu'on en avait. Les livres du Nouveau Testament ont été cités par les anciens écrivains ecclésiastiques de la même manière que les autres livres de l'antiquité, c'est-à-dire assez peu exactement. Il faut, de plus, tenir compte d'abord, pour les évangiles, de la tradition orale des paroles de Notre-Seigneur qui avait pu modifier les termes, exprimant les sentences, et ensuite de l'existence des récits parallèles dans les trois synoptiques, lesquels influaient les uns sur les autres. Nous ne devrons donc pas rejeter toute citation qui ne serait pas littérale ou presque littérale; il faudra se rappeler, surtout pour les premiers écrivains chrétiens, jusqu'à saint Justin inclusivement et même pour d'autres écrivains postérieurs, leur habitude de ne pas s'astreindre à la littéralité dans leurs citations. Les écrivains plus récents sont plus soucieux de citer littéralement; cependant, on rencontre encore souvent dans leurs ouvrages des

passages des saintes Écritures modifiés, tronqués, arrangés. Origène lui-même, à qui certes on ne saurait refuser une connaissance approfondie des livres saints, n'est pas exempt de reproches à ce sujet. « Origène, dit Paulin Martin[1], cite le Nouveau Testament avec la plus grande liberté, on pourrait dire avec la plus grande licence, retranchant, ajoutant, substituant, transposant sans règle ni mesure, à tel point qu'il donne quelquefois trois ou quatre leçons différentes sur le même point... Il n'est pas le seul Père qui ait cité le Nouveau Testament avec une extrême liberté : tous les Pères grecs l'avaient fait avant lui et beaucoup ont continué à le faire après lui. »

Nous reconnaîtrons cependant que les premiers écrivains chrétiens, du moins quelques-uns, ont cité plus littéralement les livres de l'Ancien Testament que les écrits du Nouveau, sans cependant reproduire toujours exactement les textes. Saint Clément Romain, dans son épître aux Corinthiens, cite exactement lorsque le passage est long, IV, X, et surtout les citations des psaumes : XXVII, XLVI, XLVII, L, etc. ; les différences avec les Septante peuvent provenir des manuscrits des Septante. Quand les sentences sont courtes, elles sont citées assez inexactement. La Didachè possède deux citations presque textuelles : *Did.* XIV, 3 = *Mal.* I, 11 et *Did.* XVI, 7 = *Zach.* XIV, 5. Dans d'autres passages, on a seulement des réminiscences. Saint Ignace d'Antioche cite l'Ancien Testament de mémoire et toujours inexactement. Saint Polycarpe a plutôt des réminiscences fondues dans le texte que des citations de l'Ancien Testament. Le Pasteur d'Hermas ne contient aucune citation directe de l'Ancien Testament.

1. *Les plus anciens manuscrits grecs du Nouveau Testament : Revue des Questions historiques*, t. XXVI, p. 82, 83, Paris.

Saint Barnabé cite presque littéralement les psaumes et Isaïe; pour les autres livres, il cite de mémoire et prend des libertés avec les textes, même lorsqu'il les fait précéder de la formule λέγει, et qu'il indique le livre : Λέγει αὐτοῖς ἐν τῷ Δευτερονομίῳ· Καὶ διαθήσομαι πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον τὰ δικαιώματά μου, et la suite, passage qui n'est pas une citation, mais un résumé de *Deut.* IV, 1-23. Nous avons un exemple analogue dans la pseudo-épître de saint Clément aux Corinthiens, VI, 8 : Λέγει δὲ καὶ ἡ γραφὴ ἐν τῷ Ἰεζεκιήλ, ὅτι ἐὰν ἀναστῇ Νῶε καὶ Ἰὼϐ καὶ Δανιήλ, οὐ ῥύσονται τὰ τέκνα αὐτῶν ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ, compilation très large d'Ezéchiel, XIV, 14, 18, 20. Saint Justin cite aussi très inexactement, le plus souvent de mémoire et sans nommer ses sources. Exceptons cependant un long passage d'Isaïe, LXV, 17-25, dans le Dialogue avec Tryphon, 81. Saint Irénée est plus exact et plus précis; souvent il indique le livre ou l'écrivain auquel il emprunte ses citations.

Signalons cette caractéristique générale des citations, soit dans le Nouveau Testament, soit dans les écrivains chrétiens, qui consiste à fondre ensemble des textes d'un même auteur ou d'auteurs différents et à accumuler des textes extraits de livres différents. Saint Paul nous en fournit de nombreux exemples. Ainsi, *Rom.* III, 10-18, nous avons des citations de *Ps.* XIV, 1-3 ; LIII, 2-4; V, 10; CXL, 4; X, 7; *Isaïe*, LIX, 7, 8; *Ps.* XXXVI, 2. Cf. *Rom.* XV, 9-12; II *Cor.* VI, 16-18. Comme simples sentences composites nous citerons : *Rom.* III, 4 = *Ps.* CXVI, 11 ; LI, 6, ou *Rom.* IX, 33; IX, 8 ; I *Cor.* XV, 54, 57, etc. Nous retrouvons ce procédé dans les autres écrivains du Nouveau Testament : I *Pr.* II, 6-10 = *Isaïe*, XXVIII, 16; *Ps.* CXVIII, 22; *Isaïe*, VIII, 14; XLIII, 20; *Ex.* XIX, 16; XXIII, 22; — *Apoc.* XV, 3, 4 = *Deut.* XXXII, 4; *Ps.* CXI, 7; *Jérémie*, X, 6, 7, ainsi que dans les écrivains chrétiens : *Barn.*

II, 7 = *Jér.* VII, 22; *Zach.* VII, 10; VIII, 17. Cf. aussi *Barn.* IV, 7; IV, 8; IX, 8; XVI, 1. Clément Romain, aux *Corinthiens :* X, 3-6 = *Gen.* XII, 1-3; XIII, 14-16; XV, 5, 6; *Clem.* XIV, 4 = *Prov.* II, 21, 22; *Ps.* XXXVI, 9, 38. Cf. encore : *Cl.* XV, 2-6; XVI, 3-16. Dans Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 22 = *Amos*, V, 18-VI, 7; *Jér.* VII, 21, 22; *Ps.* XLIX.

Remarquons aussi que les écrivains du Nouveau Testament et les premiers écrivains chrétiens citent comme Écriture des passages qu'on n'a pas retrouvés dans les Écritures canoniques. Ainsi, quel est le prophète qui a dit que Jésus serait appelé Nazaréen, *Matth.* II, 23 ? Où se trouvent dans l'Ancien Testament des paroles que Jésus attribue à la sagesse de Dieu, *Luc*, XI, 49, et cette promesse de l'Écriture que pour ceux qui croiront en lui (en Jésus), des sources d'eau vive couleront de son sein, *Jean*, VII, 38? Où saint Paul a-t-il lu : « Ce sont des choses que l'œil n'a point vues », I *Cor.* II, 9, ou encore : « Réveille-toi, toi qui dors, et relève-toi d'entre les morts, et le Christ fera briller sur toi sa lumière », *Eph.* V, 14? Et tous ces passages sont qualifiés d'Écriture.

Faut-il croire que ces passages sont des citations libres de l'Ancien Testament? C'est probable pour quelques-uns. Ou bien sont-ils empruntés à des livres que nous n'avons plus? C'est possible, car il est fait allusion assez souvent dans l'Ancien Testament à des livres disparus.

Nous retrouverons ce même phénomène chez les écrivains chrétiens, et nous ne devrons pas nous en étonner.

Examinons aussi les formules de citation de l'Ancien Testament. Elles sont très variées dans saint Paul : ὡς, οὕτως, καθώς, καθάπερ, ὥσπερ, ὅτι γέγραπται; γέγραπται γάρ; ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται; ἡ γραφὴ λέγει; τί λέγει ἡ γραφή; διὸ

λέγει; ὁ νόμος ἔλεγεν; Μωϋσῆς, Ἠσαΐας, Δαυεὶδ λέγει, etc.

Dans les autres livres du Nouveau Testament, les citations sont introduites par γέγραπται, ὡς γέγραπται, γραφὴ λέγει, ou d'autres formules dans lesquelles entre le terme γράφω.

Les premiers écrivains chrétiens emploient les mêmes formules ou d'autres analogues. Saint Barnabé a des formules variées : λέγει ὁ Θεός, ὁ Κύριος, ἡ γραφή, ὁ προφήτης, λέγει Κύριος ἐν τῷ προφήτῃ, ou simplement : γέγραπται. Saint Clément Romain a γέγραπται, τὸ γεγραμμένον, ἡ γραφή. Saint Ignace martyr emploie γέγραπται; le Pseudo-Clément, λέγει ἡ γραφή. Chez saint Justin, les formules de citation sont moins précises et très différentes les unes des autres : τὸ προφητικὸν πνεῦμα διὰ Ἠσαΐου εἶπεν; διὰ τοῦ προφήτου ἐλέχθη οὕτως; ἅ φησιν Ἠσαΐας; διὰ Ἰερεμίου οὕτω φησίν; ὡς αὐτὸς Ἠσαΐας ἔφη; εἴρηνται ὑπὸ τοῦ Ἠσαΐου οὕτως; διὰ Μωϋσέως κέκραγεν; ὁ Θεὸς οὕτως λέγων; δικαίως βοᾷ Ἠσαΐας; ὡς Μωϋσῆς φησίν; Ἠσαΐας λέγει; λέγει ὁ Θεὸς διὰ Ἠσαΐου οὕτως; εἰσὶ δὲ οἱ λόγοι οὗτοι; τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ Θεοῦ; εἰσὶ δὲ οἱ οὗτοι; ἡ γραφὴ οὐκ ἔχει; ὡς προγέγραπται; οὕτως ἔφη ὁ λόγος, et d'autres similaires avec des variantes.

Nous aurons à comparer ces formules consacrées des citations de l'Ancien Testament avec celles que les écrivains ecclésiastiques emploieront pour introduire des passages du Nouveau Testament, afin de constater s'ils les traitaient de la même façon que les passages de l'Ancien Testament et, par conséquent, s'ils leur attribuaient la même autorité.

§ 4. — **Les premières communautés chrétiennes et la lecture des Livres saints.**

Les Actes des apôtres nous apprennent qu'immédiatement après la descente du Saint-Esprit sur les apô-

tres un grand nombre de Juifs adhérèrent à la nouvelle doctrine, et que ce nombre augmenta à la suite des prédications de Pierre. Ces disciples du Christ s'assemblaient pour prier et rompre le pain en commun. et souvent dans les Actes il est question de ces réunions de la communauté. A Jérusalem, ces réunions s'organisèrent sur le modèle de celles de la synagogue. Or, au temps de Notre-Seigneur, les livres de l'Ancien Testament étaient lus dans les synagogues juives ; à chaque réunion, on lisait un passage de la loi et un passage des prophètes, de façon à ce que tous les livres de la Bible fussent lus dans l'espace de trois ans. Ces livres que Josèphe appelait ἱεραὶ βίβλοι, βιβλία ἱερά, ἱερὰ γράμματα, étaient tenus par les Juifs en la plus haute vénération. Ils étaient l'expression de la révélation de Dieu à son peuple ; ils étaient la voix de Dieu et, par conséquent, la source de toute vérité et la règle de la conduite. Ils étaient inspirés de Dieu jusque dans leurs termes mêmes, et ne contenaient aucune erreur. La loi de Moïse avait été préexistante en Dieu et était descendue tout écrite du ciel ; elle est la source du salut de l'homme, son souverain bien, source de la vie, de la lumière, de sanctification, de rafraîchissement. « Celui, dit le traité Sanhédrin, X, 1, qui prétend que la Thora ne vient pas du ciel n'aura point de part au monde à venir. »

Notre-Seigneur s'est servi de l'Ancien Testament, en a parlé et lui a attribué, comme ses compatriotes, l'autorité d'une parole divine. Il nomme la loi et les prophètes, *Matth.* XXII, 40. Il faut que soit accompli, dit-il, *Luc*, XXIV, 44, tout ce qui est écrit de moi dans la loi de Moïse, dans les prophètes et dans les psaumes. Il énumérait ainsi l'ensemble des livres bibliques, groupés à cette époque et encore aujourd'hui en trois catégories : la Thora, les Nebiim, les Kethoubim. De ces

derniers il nomme les plus importants, les psaumes. Il n'est pas venu d'ailleurs pour abolir la loi, mais pour l'accomplir. A chaque page des évangiles se montre le respect de Jésus pour les Livres sacrés. Pour lui ils sont l'Écriture par excellence, ἡ γραφή, *Luc,* IV, 21; *Jean,* VII, 38; l'Écriture ne peut être détruite, λυθῆναι, *Jean,* X, 35. Il rappelle les commandements de l'Écriture, γέγραπται, pour appuyer ses paroles ou ses actes : *Matth.* IV, 4, 6, 7; XXI, 13; *Marc,* VII, 6; *Luc,* X, 26, etc.

Les apôtres eurent pour l'Ancien Testament la même vénération. Pour eux aussi, son texte était la parole de Dieu, la règle infaillible de la conduite. Pour établir que Jésus est le Messie, Pierre dans ses discours des Actes, II, 22 ss., III, 20 ss., etc., s'appuie principalement sur ce fait qu'il a réalisé en lui les Écritures.

Les épîtres de saint Paul sont un tissu de textes de l'Ancien Testament; les raisonnements sont, comme cela se pratiquait dans les écoles rabbiniques, constamment établis par des preuves scripturaires. L'Écriture est inspirée de Dieu, πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος, II *Tim.* III, 16. « Il n'y a pas le moindre doute, dit Reuss [1], que les apôtres et généralement les chrétiens de leur temps n'aient considéré la loi et les prophètes comme divinement inspirés et, par conséquent, les paroles de l'Écriture, non comme des paroles d'homme, mais comme des paroles de Dieu. C'est l'esprit de Dieu qui parle par la bouche des orateurs sacrés, *Act.* I, 16; III, 18, 21; *Hébr.* III, 7; IV, 7; IX, 8, etc., et les prophètes en écrivant sont dans une situation toute particulière et exceptionnelle, qui exclut l'idée d'une erreur vulgaire et humaine, *Matth.* XXII, 43. A cet égard, le roi David, considéré comme l'auteur de tous les psaumes, parti-

1. *Histoire du canon des saintes Écritures dans l'Église chrétienne,* p. 12.

cipait aux privilèges des prophètes ». Dieu a parlé par sa bouche, *Act.* IV, 25; *Hébr.* IV, 7.

A l'origine, les premiers chrétiens n'eurent pas d'autres livres saints que ceux de l'Ancien Testament, mais bientôt ils eurent leurs propres livres sacrés. Saint Pierre et les apôtres répétaient les enseignements du Seigneur qu'ils avaient entendus, et la parole du Seigneur fut tenue pour inspirée, comme l'avait été Jésus lui-même. Jésus était pour les premiers fidèles l'autorité suprême. Dans le IVe évangile, Jésus demande à ses disciples de se confier en lui, XIV, 1, de garder ses commandements, ses paroles, qui sont les paroles de son Père, XIV, 21, 24, 26. Saint Paul fait appel aux paroles du Seigneur comme régulatrices de la conduite, I *Cor.* XI, 23; VII, 10; *Act.* XX, 35. Il appuie ses enseignements sur la parole du Seigneur, I *Thess.* IV, 15; il place un commandement de Jésus au même rang qu'un commandement des Livres saints, I *Cor.* IX, 9-14. De l'ensemble de ses épîtres il ressort que, pour saint Paul, la source infaillible de la vérité était l'Ecriture et le Seigneur. Ces paroles de Jésus furent placées au même rang que les livres de l'Ancien Testament, ainsi que l'atteste saint Pierre, dans sa seconde épître, quand il avertit ses lecteurs de se souvenir des paroles prononcées par les saints prophètes et du commandement du Seigneur et Sauveur donné par les apôtres, III, 2. Hégésippe[1] atteste aussi cette croyance : « Dans chaque succession, διαδοχῇ, dit-il, et dans chaque ville on a ce qui est prêché par la loi, les prophètes et le Seigneur : Οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ Κύριος.

Ces paroles du Seigneur, répétées par les apôtres, furent, à une date que nous ne pouvons préciser, con-

1. Eusèbe, *Hist. eccl.* IV, 22, 3.

signées dans des écrits, puis furent réunies, ainsi que les récits de la vie de Jésus, pour former nos évangiles. On comprend que ces évangiles participèrent à l'autorité des paroles du Seigneur et devinrent pour les chrétiens, comme celles-ci, la parole de Dieu. Saint Ignace d'Antioche écrit aux Philadelphiens, V, qu'il se réfugie dans l'Évangile comme dans la chair de Jésus, προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ, et dans les apôtres comme dans le presbyterium de l'Église, et nous aimons aussi les prophètes. Aux Smyrniens, VII, il recommande de s'attacher, d'être attentifs aux prophètes et spécialement à l'Évangile. L'Évangile devenait donc le livre de la nouvelle alliance, la nouvelle loi de Notre-Seigneur Jésus-Christ, *ib.* II. Remarquons que les épîtres sont placées à côté de l'Évangile. Dans la II[e] épître de saint Pierre, III, 2, il est parlé du commandement du Seigneur enseigné par leurs apôtres. La pseudo-épître de Clément, XIV, 2, appelle en témoignage les livres des prophètes et les apôtres, τὰ βιβλία τῶν προφητῶν καὶ οἱ ἀπόστολοι. Enfin, saint Justin déclare à Tryphon, 119, que la voix de Dieu nous a été parlée par les apôtres du Christ.

En effet, après avoir évangélisé les païens et formé des communautés, saint Paul leur écrivit des lettres dans lesquelles il résolvait les problèmes de doctrine et de morale que soulevaient les circonstances. Les autres apôtres agirent de même. Les communautés se communiquaient ces récits évangéliques et ces épîtres. L'ordre, que saint Paul donne aux Colossiens, IV, 16, de communiquer son épître aux Laodicéens et de lire celle qu'il a écrite à ceux-ci, le fait que certaines épîtres, celle de saint Paul aux Éphésiens, celle de saint Jacques, celle de saint Pierre sont des lettres encycliques prouvent que ces écrits ne restaient pas dans les communautés destinataires sans être com-

muniqués à d'autres. Les lecteurs de la IIe épître de saint Pierre connaissaient, ainsi que nous le verrons, les épitres pauliniennes. Cet échange de lettres entre les communautés chrétiennes nous est nettement attesté par saint Polycarpe dans sa lettre aux Philippiens, XIII : « Vous m'avez écrit, ainsi qu'Ignace, afin que, si quelqu'un va en Syrie, il y porte vos lettres, ce que je ferai, soit par moi-même, soit par un envoyé. Je vous ai envoyé, comme vous me le demandiez, les lettres d'Ignace qu'il m'a envoyées, ainsi que d'autres, toutes celles que j'avais chez moi. »

Cet échange de lettres s'opérait facilement, car il existait entre les communautés des communications plus fréquentes qu'on ne l'imaginerait. Nous le constatons, même dans le Nouveau Testament, par les déplacements répétés de saint Paul et d'autres chrétiens. Ainsi, nous voyons Priscille et Aquila aller de Rome à Corinthe, puis à Éphèse et ensuite à Rome. C'est qu'à cette époque les moyens de transport étaient nombreux et faciles. Pour toutes les côtes de la Méditerranée, où se trouvaient des cités populeuses : Corinthe, Athènes, Éphèse, Smyrne, Alexandrie, on avait les routes de mer et les voyages n'étaient pas de longue durée. On allait de Puteoli à Alexandrie en douze jours ; de Corinthe à Alexandrie en cinq jours ; d'Ostia à Carthage en trois jours. Les voyageurs avaient à leur disposition les nombreux navires qui transportaient à Rome les produits de l'univers entier. Pour les cités de l'intérieur, on possédait de nombreuses routes : les voies romaines reliaient entre elles toutes les villes de l'empire. De Rome, le centre de toutes ces voies, on allait aux extrémités de l'Occident et de l'Orient.

Ainsi s'explique que bientôt les écrits apostoliques furent connus dans toutes les communautés chré-

tiennes de l'empire. Elles furent acceptées avec respect comme émanant d'hommes qui avaient reçu l'Esprit divin et lues dans les réunions des églises. On comprend que bientôt on attribua aux évangiles, reproduisant les paroles du Seigneur et aux écrits apostoliques, émanant d'hommes possédant l'esprit de Dieu, la même autorité qu'aux livres de l'Ancien Testament et qu'on les traita de la même façon.

En effet, dans les réunions chrétiennes, outre les livres de l'Ancien Testament, on lisait les évangiles et les lettres des apôtres. Saint Justin affirme nettement cette pratique de l'Église : Au commencement, dit-il, du service public, on lisait les mémoires des apôtres (qu'un peu plus haut, 66, 3, il appelle évangiles) et les écrits des prophètes, I *Apol.* 67, 2. Et cela dut se faire dès l'origine, car les premiers chrétiens ne purent avoir connaissance des évangiles et des épîtres apostoliques que par la lecture publique; beaucoup d'entre eux étaient incapables de les lire et surtout ne les possédaient pas. Or, nous avons vu que Paul avait ordonné de communiquer ses lettres aux Colossiens et aux Laodicéens.

De cette pratique il résulta qu'on tint ces écrits comme inspirés de Dieu, qu'on les collectionna et qu'enfin on en dressa des listes qui, officiellement approuvées, furent plus tard le canon du Nouveau Testament. C'est ce que nous avons à établir en étudiant les premiers écrits chrétiens.

Avant de procéder à cette étude, observons qu'il ne faut pas confondre la notion d'inspiration et celle d'écrit canonique. Un livre est inspiré, quand il a été écrit sous l'influence de l'esprit de Dieu; il est canonique, quand l'Église a déclaré que ce livre était inspiré et qu'elle l'a placé dans la liste des écrits canoniques. Les livres ont été longtemps regardés comme inspirés

avant que l'Église ne les ait déclarés tels, et ce n'est que tardivement qu'on en dressa des listes et que ces listes furent reconnues comme officielles par toute l'Eglise et reçurent le nom de canon. Le concept du canon a virtuellement existé avant que le terme ait été employé pour désigner les listes de livres inspirés. Et même, les Juifs, bien qu'ils aient eu l'idée d'une collection de livres saints, ne se sont jamais servis du terme « canon » pour désigner l'ensemble de leurs livres saints. Pour eux, c'était ἡ ἱερὰ Βίβλος, II *Macch.* VIII, 23, ou les Écritures, *Matth.* XXI, 42; *Jean*, V, 39; *Act.* XVIII, 24. Josèphe[1] les appelle βιβλία θεῖα πεπιστευμένα. Le Talmud les nomme מִקְרָא, miqra, c'est-à-dire lecture, texte de lecture, ou Kithebê ha-Qodesch, les Livres saints, ou encore dans *Iadaïm*, III, 5 et *'Eduyoth*, V, 3, meṭammeïm eth ha-iadaïm, c'est-à-dire « qui souillent les mains », expression singulière pour désigner la sainteté de ces livres[2]. C'est dans l'Église chrétienne que le mot « canon » a été employé la première fois pour désigner la collection des Livres sacrés. Pour obvier à tout malentendu, il est donc nécessaire de préciser la signification des mots : canon et canonique, et des termes corrélatifs : proto-canonique, deutéro-canonique, apocryphe.

§ 5. — Signification des termes canon, canonique, protocanonique, deutérocanonique, apocryphe.

Le terme canon vient du grec κανών, lequel est apparenté au terme hébreu *qana*, qui signifie tenir droit quelque chose, d'où le nom hébreu *qané*, roseau, verge droite et chez les Grecs κάννα, roseau, et κανών qui, au

1. *Contra Apionem*, I, 8. Hastings, *Dictionary of the Bible*, I, p. 349, Edinburgh, 1898.
2. Cheyne, *Encyclopædia biblica*, I, col. 648; London, 1899

sens propre, a des significations très diverses : tige de roseau, d'où en général toute barre de bois, longue et droite, bâton droit, bâton ou règle à mesurer, ligne droite en parlant des rayons du soleil, les bâtons qui maintiennent le revers du bouclier, l'ensuble du tisserand, les fléaux d'une balance, les colonnes d'un lit, etc. De l'idée de bâton à mesurer on passa à celle de chose mesurée. Les κανόνες πηδήματος désignaient une étendue de terrain mesurée. Du sens propre on arriva naturellement au sens métaphorique de mesure, règle, qui reçut chez les Grecs les diverses applications de règle, type, modèle, principe. Euripide parle du canon du beau, du jugement; Démosthène des canons des choses bonnes. Le Doryphore du statuaire Polyclète ayant été regardé comme un type de beauté, ses proportions devinrent la règle et l'on parla du canon de Polyclète. De même, il y eut le canon de la musique, μουσικὸς κανών, appareil monocorde, qui servait de diapason ; le canon de la grammaire, modèles de conjugaison et de déclinaison. On appela χρονικοὶ κανόνες les époques principales de l'histoire qui servent de points de repère pour les événements. Les grammairiens alexandrins appelaient κανόνες les collections des anciens écrivains grecs qu'ils regardaient comme des modèles.

On peut présumer que c'est de ces listes appelées κανόνες qu'est venue l'idée d'appeler κανών la liste des écrits sacrés.

Dans la Bible, le mot est employé tantôt au sens propre, tantôt au sens métaphorique. Dans Michée, VII, 4, on lit : βαδίζων ἐπὶ κανόνος ἐν ἡμέρᾳ σκοπιᾶς, marchant vers le compte à rendre dans leur jour d'espionnage. Dans Judith, XIII, 6, κανών signifie la colonne du lit d'Holopherne (Septante). Dans Psaume XVIII, 6, et Job, XXXVIII, 5, Aquila a traduit *qav*, ligne,

règle par κανών. Dans IV Macchabées, VII, 21, il est parlé du canon de la philosophie, τὸν τῆς φιλοσοφίας κανόνα. Le mot est ici employé au sens métaphorique. Dans le Nouveau Testament, κανών a des sens analogues, propres ou métaphoriques. Paul emploie le mot κανών au sens d'espace assigné à quelqu'un pour l'évangélisation ou bien de direction donnée à l'apôtre dans sa mission, ou encore de règle d'évangélisation. Cf. II *Cor*. X, 13, 15, 16. « Nous espérons, dit-il, que nous nous étendrons parmi vous beaucoup plus loin selon notre partage, κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν, sans nous glorifier de ce qui a été déjà fait dans le partage des autres, ἐν ἀλλοτρίῳ κανόνι. » Dans *Gal*. VI, 16, κανών signifie règle établie pour la vie nouvelle du chrétien. « Être une nouvelle créature est tout. Et pour tous ceux qui s'attacheront à cette règle, τῷ κανόνι τούτῳ, paix sur eux ». Dans *Phil*. III, 16, d'après le *Textus receptus*, le mot κανών est employé au sens de règle de conduite.

Chez les écrivains ecclésiastiques, le mot κανών fut employé le plus souvent au sens objectif de règle. Saint Clément Romain, I, 3, parle de la règle de l'obéissance, ὁ κανὼν τῆς ὑποταγῆς, de la règle de notre sainte vocation, τῆς ἁγίας κλήσεως κανών, et d'une règle déterminée du culte, ὁ ὡρισμένος τῆς λειτουργίας κανών.

Hégésippe précise davantage le sens du mot κανών quand il parle de ceux qui essayent d'altérer la pure règle, τὸν ὑγιῆ κανόνα, de la prédication du Sauveur. Pour l'auteur des Homélies Clémentines il y a un canon de l'Église, le canon de la vérité, le canon prophétique, le canon de l'union, ὁ λόγος τοῦ προφητικοῦ κανόνος, ὁ κανὼν τῆς συζυγίας.

Nous retrouvons ces mêmes expressions dans les écrivains du temps : Ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας, dans Clément d'Alexandrie, *Str*. VII, 16, 105 ; dans Origène,

De Princip. IV, 9; dans la lettre du pape Corneille à Fabien d'Antioche au sujet de Novatus, EUSÈBE, *Hist. eccl.* VI, 43, 15; dans saint Irénée, *Adv. Haer.* I, 9, 4; XXII, 1; dans Novatien, *De Trin.* 21; ὁ κανὼν τῆς πίστεως, dans la lettre de Polycrate d'Éphèse au pape Victor [1]. Pour Clément d'Alexandrie [2] le canon ecclésiastique, κανὼν ἐκκλησιαστικός, c'est l'accord harmonieux de la Loi et des prophètes avec le testament donné, quand le Seigneur était présent.

Peu à peu, le mot canon fut employé dans l'Église pour une chose concrète, pour une décision déterminée. Au synode d'Antioche, 266, la doctrine de Samosate fut déclarée étrangère au canon ecclésiastique. On retrouve la même expression dans les édits de Constantin, 311, dans le Synode d'Ancyre, 315, dans le Concile de Nicée, 325, pour désigner la doctrine générale de l'Église. Le premier concile qui donna à ses décisions le nom de canons, κανόνες, est celui d'Antioche, 341.

On employa aussi ce terme au sens plus particulier de règle qui obligeait les ministres sacrés : Πρεσβύτεροι, dit le concile de Nicée, *Can.* 16, ἢ διάκονοι, ἢ ὅλως ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι. Au sens passif, le mot canon désigna les règles de la liturgie.

Nous rencontrons le mot κανών appliqué aux saintes Écritures pour la première fois dans saint Amphiloque d'Iconium († 395) :

Οὗτος ἀψευδέστατος
Κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν.

Tel est, dit-il, le canon des écrits inspirés de Dieu, qui serait le moins trompeur [3]. Mais on trouve les

1. EUSÈBE, *Hist. eccl.* VI, 24, 6.
2. *Strom.* VI, 15, 125.
3. *Iambi ad Seleucum*, dans GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Sect. II, VII.

termes dérivés de κανών : κανονικοί, κανονιζόμενοι, appliqués aux saintes Écritures dans des écrivains beaucoup plus anciens. Origène s'en sert plusieurs fois : « In Scripturis canonicis nusquam ad praesens invenimus [1]. » — « Multa exempla... Novo Testamento inserta, quae in his Scripturis, quas canonicas habemus, nunquam legimus [2]. » — « Nec enim scimus in libris canonizatis historiam de Janne et Jambre resistentibus Mosi [3]. » Ces phrases se trouvent dans des ouvrages dont nous n'avons plus le texte grec, mais seulement la traduction latine de Rufin ; il est possible que les termes *canonici, canonizati* ne répondent pas aux termes κανονικοί, κανονιζόμενοι. Cependant, Westcott fait remarquer que dans un autre passage d'Origène, nous avons le terme *regularis* pour exprimer la même idée que précédemment : *In nullo regulari libro hoc positum invenitur* [4], il s'ensuit donc que probablement les termes cités traduisaient littéralement κανονικοί et κανονιζόμενοι, qui devaient se trouver dans le texte grec d'Origène. Il ne semble pas que ce terme κανών ait été beaucoup employé avant le IVe siècle. Lors de la persécution de Dioclétien, 303-311, les Écritures sacrées furent recherchées pour être détruites ; elles sont appelées « les Écritures de la Loi ». Mais, vers 363, le synode de Laodicée [5] décida que les livres non canoniques ne devaient pas être lus dans les églises, mais seulement les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans son épître festale, 39, en 363, saint Athanase écrit : « J'ai pensé qu'il serait bon de placer en ordre les livres canonisés, transmis par la tradition, livres qui ont été

1. *De princip.* IV, 33.
2. *Prolog. in Canticum.*
3. *Com. in Matth.* 28.
4. *Com. in Matth.* 117.
5. MANSI, *Concilia*, II, p. 574.

crus divins, ἑξῆς ἐκθέσθαι τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα, πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία. »

De l'emploi qui est fait de ces termes, « canoniques » et « canonisés », par le synode de Laodicée et par saint Athanase, il ressort qu'au IVe siècle, ils étaient connus et compris par tous. Ils étaient employés au sens actif et au sens passif. Les Livres saints étaient dits κανονικοί, en ce sens qu'ils étaient la règle de la foi, qu'ils contenaient les principes régulateurs de la foi, ou bien κανονικοί et κανονιζόμενοι, en ce sens qu'ils avaient été reconnus officiellement comme règles de la foi par l'Église et rangés comme tels dans une collection appelée canon des saintes Écritures.

Le canon des Écritures c'est, au sens où on l'emploie actuellement, la collection ou la liste des livres que l'Église déclare inspirés de Dieu, c'est-à-dire ayant Dieu pour auteur et qui, par conséquent, contiennent sans mélange d'erreur la doctrine révélée par Dieu pour être la règle de la foi et des mœurs. Un livre canonique est donc un livre contenu dans le canon officiel des Écritures ; il est proto-canonique s'il a été accepté de tout temps et par toute l'Église comme Écriture divinement inspirée : tels sont les évangiles, les épîtres de saint Paul, sauf l'épître aux Hébreux, les Actes des apôtres, etc. Les livres deutérocanoniques sont ceux qui n'ont pas été, dès l'origine, universellement acceptés ou dont l'inspiration a été contestée, comme l'épître aux Hébreux, celle de saint Jacques, la deuxième épître de saint Pierre, la deuxième et la troisième épître de saint Jean, celle de saint Jude, l'Apocalypse. Il faut ranger aussi parmi les deutéro-canoniques les fragments de livres dont l'authenticité a été discutée : les ℣ 9 à 20 du chapitre XVI de saint Marc ; les ℣ 43, 44, du chapitre XXII de saint Luc sur la sueur de sang de Jésus, au jardin

des Oliviers; la péricope de la femme adultère, *Jean*, VIII, 2-16; le verset des trois témoins célestes, I *Jean*, V, 7, 8. Ces expressions proto- et deutéro-canoniques datent probablement du XVI[e] siècle. On les trouve employées pour la première fois par Sixte de Sienne dans sa *Bibliotheca sacra*, 1566. Nous verrons qu'auparavant on se servait d'autres termes pour marquer si tel livre du Nouveau Testament était accepté dans toute l'étendue de l'Église chrétienne ou ne l'était que dans quelques régions.

Par opposition à livre canonique, un livre apocryphe est actuellement, d'après les catholiques, un livre que l'on essaya d'introduire dans le canon, qui même, en certains endroits, a été lu publiquement, mais que, définitivement, l'Église n'a pas reconnu officiellement comme inspiré et n'a pas inscrit dans le canon des Écritures, sans cependant rien préjuger au sujet de la valeur de son contenu.

Ce terme « apocryphe » a été employé et l'est encore en des sens divers, qui n'ont pas toujours été péjoratifs. Il semble même que le terme « apocryphe » a été tout d'abord un terme d'estime. Certains écrits étaient qualifiés d'apocryphes, ἀπόκρυφοι, cachés, à cause de la valeur de leur contenu, de leurs doctrines secrètes. Ainsi, les païens gardaient dans les temples des livres cachés, qui contenaient des doctrines ésotériques, et qui n'étaient communiqués qu'aux initiés; on les appelait βιβλία ἀπόκρυφα[1], livres cachés. Ainsi encore, le Siracide enseigne que la tâche du sage est de découvrir les choses cachées, ἀπόκρυφα, de la sagesse et de Dieu, *Ecclés*. XIV, 21 : XXXIX, 3, 7, et déclare que des choses cachées sont plus grandes que celles que nous voyons, *ib*. XLIII, 32. Daniel reçut l'ordre de sceller son livre

1. ARNOBE, *Adv. Gentes*, V, 5.

jusqu'à la fin des temps, XII, 4, 9. Son livre serait donc le premier livre caché. Bientôt s'éleva chez les Juifs toute une littérature dont les écrits portaient en tête les noms des anciens patriarches ou des prophètes et se donnaient comme des livres cachés de ceux-ci. Tels furent les livres d'Hénoch, l'Assomption de Moïse, les Testaments des douze patriarches, etc. Josèphe nous apprend que les Esséniens possédaient des livres, τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία, que les adeptes s'engageaient par serment à ne pas faire connaître [1]. Tout en n'acceptant comme officiels que vingt-deux livres, les Juifs prétendaient avoir une loi orale qui, donnée à Moïse, fut transmise par les prophètes, par les hommes de la grande synagogue aux docteurs de la loi, et fut écrite plus tard dans la Mischna et le Talmud.

Nous ne savons par quel terme on désignait chez les Juifs les livres qui n'étaient pas dans la collection officielle. Dans le Talmud, les livres appelés genouzim ou ἀπόκρυφοι, cachés, étaient d'abord les rouleaux trop usés de la Loi, que les autorités de la synagogue ordonnaient de cacher dans la genizah des synagogues parce qu'ils ne pouvaient plus servir à l'usage public. Mais on se demandait aussi si, pour diverses raisons, certains livres : le Cantique, l'Ecclésiaste, Esther ne devaient pas être genouzim, c'est-à-dire cachés. Quant aux livres qu'on pourrait appeler profanes ou hérétiques comme ceux des Samaritains, des Sadducéens, des chrétiens, les Juifs les appelaient sepharim ḥiçonim, livres extérieurs, en dehors.

Au premier et second siècle du christianisme parurent des écrits divers, évangiles, épîtres apostoliques, Actes des apôtres, épîtres d'auteurs post-apostoliques, Apocalypses, etc.

1. *Guerre juive*, II, 8, 7.

Quelques-uns de ces écrits furent déclarés Écriture sainte; ce sont nos livres canoniques. D'autres, tenus pour inspirés en certains lieux, ne furent pas définitivement inscrits dans les listes générales officielles; d'autres furent neutres ; d'autres enfin, œuvres des sectes hérétiques du IIe siècle, furent rejetés par l'Église comme entachés d'hérésie. Nous distinguerons, par conséquent, trois classes d'apocryphes. Dans l'une se rangent les écrits qui ont été en instance de canonicité comme l'évangile des Hébreux, l'évangile de Pierre, la Didachè ainsi que d'autres écrits de tenue orthodoxe, mais qui n'ont pas été définitivement inscrits dans le canon. Dans la seconde, nous placerons les écrits de caractère neutre, tels que le Protévangile de Jacques, les évangiles de Thomas, etc. Dans la troisième seront placés les livres des sectes gnostiques et marcionites. Les gnostiques prétendaient posséder des livres secrets, où se trouvait, disaient-ils, une doctrine qui ne devait être communiquée qu'aux initiés et qui était la vraie doctrine des apôtres de qui elle venait directement. Aussi, l'Église commença-t-elle à se défier des livres secrets, cachés, et cela d'autant plus que les livres approuvés par elle, étaient ceux qui étaient lus publiquement, qui étaient acceptés par tous et qui s'adressaient à tous. Bientôt donc, le terme fut pris en mauvaise part et livre apocryphe signifia livre hérétique, faussé, altéré.

Nous retrouvons le terme apocryphe employé dans les deux sens de livres non canoniques et de livres hérétiques dans la littérature chrétienne, principalement dans Origène et dans saint Irénée. Origène parle d'un livre apocryphe qui relatait la tradition qu'Isaïe avait été scié [1]. C'est aussi dans les livres apocryphes qu'est

1. *Ad Afric.* 9; *In Matth.* X, 18.

racontée l'histoire de Zacharie [1]. Les livres de Tobie et de Judith ne sont pas, chez les Juifs, en hébreu, même dans les apocryphes [2]. Il parle des livres apocryphes qui rapportent des faits que les livres canoniques n'ont pas connus [3]. Ailleurs, il compare les écritures secrètes qui attestent des mensonges et les écritures canoniques qui affirment la vérité [4]. Les écrits apocryphes sont appelés ainsi parce qu'on y trouve beaucoup de choses corrompues et contraires à la foi [5]. Origène marque nettement sa position à l'égard des apocryphes dans les lignes suivantes : Nous n'ignorons pas que beaucoup de ces écritures secrètes ont été composées par des impies, par ceux qui font sonner le plus haut leur iniquité, et que les hérétiques font grand usage de ces fictions : tels les disciples de Basilide. Nous n'ignorons pas davantage que d'autres de ces apocryphes, mis sous le nom des saints, ont été composés par les Juifs, peut-être pour détruire la vérité de nos Écritures et établir de faux dogmes. Mais en règle générale nous ne devons pas rejeter en bloc ce dont nous pouvons tirer quelque utilité pour l'éclaircissement de nos Ecritures. C'est la marque d'un esprit sage de comprendre et d'appliquer le précepte divin : Éprouvez tout et retenez ce qui est bon [6].

Saint Irénée nous apprend que les Marcosiens se servaient d'Écritures apocryphes et bâtardes, ἀποχρύφων καὶ νόθων, qu'ils avaient composées [7]. Hégésippe rapporte qu'un certain nombre de livres appelés apocryphes ont été composés de son temps par des héréti-

1. *In Matth.* X, 18.
2. *Ad Afric.* 13.
3. *In Matth.* XVII, 35.
4. *In Matth.* X, 46.
5. *In Cantic. Prol.*
6. *In Matth.* XXVIII.
7. *Adv. Haer.* I, 13, 1.

ques[1]. D'après Tertullien[2], les Marcionites ajoutaient aux paroles du Seigneur les choses secrètes des apocryphes, des fables blasphématoires : « Ipsum sermonem Dei vel stylo vel interpretatione corrumpens, arcana etiam apocryphorum superducens, blasphemiae fabulas ». Pour lui, le Pasteur a été placé par toutes les Églises parmi les apocryphes, *inter apocrypha et falsa*[3]. Nous aurons à montrer plus tard que Clément d'Alexandrie utilisait certains apocryphes, et que même il croyait à une tradition secrète des paroles du Seigneur et des apôtres. Cependant, il reproche aux Marcionites d'avoir composé un apocryphe, où étaient contenues des erreurs morales[4]. Dans son épître festale, 39, saint Athanase dit qu'il ne faut pas mélanger les écrits apocryphes avec les écrits inspirés et, après avoir cité ceux-ci, il donne la liste de ceux qui ne sont pas canoniques. Pour saint Augustin, certains livres sont appelés apocryphes, parce que leur origine cachée n'a pas apparu clairement aux Pères[5]. Saint Jérôme appelle apocryphes les livres qui n'ont pas été écrits par ceux dont ils portent en tête le nom, ou encore les livres grecs de la Bible qui ne sont pas dans le canon juif[6]. Enfin, dans le canon dit de Gélase, mais qui a été composé de pièces rapportées et qui n'a dû être fixé que vers le commencement du VIe siècle, après la liste des livres reçus, on donne les noms des livres apocryphes qui ne sont pas reçus.

D'après Le Hir[7], « l'acception primitive du mot apocryphe a été : caché, secret. Mais pour des oreilles

1. Eusèbe, *Hist. eccl.* IV, 22, 9.
2. *De resurr. carnis*, 63.
3. *De pudicitia*, 10.
4. *Strom.* III, 4.
5. *De Civitate Dei*, XV, 23, 4.
6. *Ep.* CVII, *ad Laetam*, 12.
7. *Etudes bibliques*, t. II, p. 92, Paris, 1869.

catholiques ce mot devait sonner mal. Car l'Église, vraie fille de lumière, et prêchant sa doctrine à ciel ouvert, n'éprouvait que de l'horreur pour ces prétendues inspirations des sectaires. De là, l'idée défavorable que ce mot réveille toujours dans la bouche de ses docteurs. Et toutefois, même chez eux, il n'imprime pas partout une égale flétrissure. Si le plus souvent ils l'ont appliqué à des livres suspects, pleins de fables ou même entachés d'hérésie, d'autres fois, ils en ont qualifié des écrits qu'ils jugeaient bons et utiles, mais qui ne semblaient pas encore revêtus de l'autorité suprême qu'ils ont reçue depuis par le témoignage authentique et solennel de l'Église. Ces distinctions sont nécessaires pour l'intelligence des anciens écrivains ecclésiastiques, et il faut du tact pour discerner, en chaque endroit où cette expression se rencontre, la nuance précise à laquelle on doit s'arrêter. Parmi les modernes, le mot « apocryphe » désigne toute œuvre littéraire qui, par son titre et par son contenu, semble se placer au rang des écritures canoniques, s'en attribuer l'inspiration et l'infaillible autorité », mais, ajoutons-le, ne justifie pas cette attribution.

Remarquons que les premiers écrivains chrétiens ont employé des termes différents pour exprimer la même idée. Outre le terme ἀπόκρυφος, que traduit le latin *secretus*, en opposition avec φανερός, *manifestus*, on trouve encore ἀπόρρητος, *arcanus*, *secretus*, opposé à ῥητός. Comme le contraire de ἀπόκρυφος on a aussi δημόσιος, κοινὸς καὶ δεδημευμένος ou δεδημοσιευμένος (*vulgatus*)[1].

Rappelons que les protestants appellent « Apocryphes » les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament.

1. On trouvera les citations et les références dans Zahn, *op. cit.* p. 131, note 1.

DEUXIÈME SECTION

PRÉPARATION DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT

CHAPITRE PREMIER

PÉRIODE APOSTOLIQUE.

Avant de procéder à un examen détaillé des documents, nous avons encore quelques observations à présenter, principalement sur la façon dont fut prêché l'Évangile, prédication orale qui explique les formules de citation des premiers écrivains.

Nous avons constaté que, dès l'origine, les paroles de Notre-Seigneur avaient pour les chrétiens la même autorité que les livres de l'Ancien Testament, et que ces paroles furent consignées dans les évangiles vers l'an 60-70 pour les synoptiques et vers l'an 90-100 pour le IV[e] évangile. Remarquons cependant que, longtemps, la parole vivante, comme dit Papias, c'est-à-dire la parole transmise de vive voix, a été préférée à la parole écrite.

L'évangélisation du monde païen se faisait par la parole. « Les termes si nombreux par lesquels le Nouveau Testament désigne l'enseignement des apôtres, εὐαγγέλιον, εὐαγγελιστής, εὐαγγελίζεσθαι, κήρυγμα,

κήρυξ, κηρύσσειν, παράδοσις, παραδιδόναι, μαρτυρία, μαρτυρεῖν, μάρτυς, ἄνοιξις τοῦ στόματος, λόγος, λόγος ἀκοῆς, λαλεῖν, ἀκούειν, ἀκροᾶσθαι, expriment sans exception l'idée d'une instruction donnée oralement; partout il est question de parler et d'entendre, de discours et d'auditeurs, de prédication, de proclamation et de tradition, et pas une seule fois d'écriture et de lecture, à moins qu'il ne soit explicitement fait allusion aux livres de l'Ancien Testament[1]. » Encore au milieu du second siècle, Papias déclarait qu'il ne croyait pas tirer autant de profit des livres, que de la voix vivante et permanente : texte qui ne prouve pas que Papias rejetait les évangiles écrits, mais qu'il préférait écouter la tradition des presbytres, plutôt que lire les livres des hérétiques, ainsi que nous le montrerons plus loin. Ceci nous explique que dans les premiers écrits chrétiens, sauf dans la deuxième épître de saint Pierre, les paroles du Christ ne sont pas introduites par γέγραπται mais par εἶπεν, ἐκέλευσεν, λέγει, φησίν.

Nous citerons plus tard un texte de saint Ignace martyr, où il semble bien qu'en parlant de l'évangile il se sert du terme γέγραπται. Il faut arriver à saint Polycarpe, XII, qui parle des γραφαί, où est inscrite une parole du Seigneur, à saint Barnabé qui introduit une sentence évangélique par ὡς γέγραπται et à Pseudo-Clément, II, 4, qui attribue à une autre Écriture, ἑτέρα γραφή, une parole de Jésus. Avec saint Justin, la transition est achevée. Les citations des évangiles sont alors souvent introduites par γέγραπται. Cependant, γραφή et γραφαί sont encore réservés à l'Ancien Testament. Saint Denys de Corinthe[2], enfin, au lieu de parler comme Papias des λόγια κυριακά, dit κυριακαὶ γραφαί.

Il ne faudrait pas conclure de cette façon de citer les

1. REUSS, *Histoire du Canon*, p. 18.
2. EUSÈBE, *Hist. eccl.* IV, 23.

paroles du Christ que ces premiers écrivains n'ont pas connu les évangiles. Remarquons qu'ils ont appris, tout d'abord, ces paroles par la tradition orale, puisque les tout premiers, saint Clément, saint Ignace, saint Polycarpe ont été catéchisés probablement à une époque où les évangiles n'étaient pas encore écrits, de sorte que, bien qu'ils eussent eu ensuite ceux-ci entre les mains, ils continuaient à citer les paroles de Jésus sous cette forme : « Le Seigneur a dit ». D'ailleurs, n'est-ce pas encore sous cette forme que, de tout temps et encore de nos jours, on cite dans la prédication les paroles de Jésus.

Remarquons aussi que chez les premiers écrivains chrétiens il est toujours parlé de l'évangile au singulier, εὐαγγέλιον, ce qui ne prouve pas qu'ils n'ont connu qu'un seul évangile. Cette expression a son origine dans le Nouveau Testament, où elle est employée tout d'abord pour signifier la bonne nouvelle du salut par Jésus-Christ; plus tard, on l'employa encore dans le même sens et, quand elle désigna des écrits contenant cette bonne nouvelle, elle garda encore ce sens d'une certaine façon, puisque chacun d'eux porta ce titre : Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον.

Dans l'étude que nous allons instituer sur l'usage qui a été fait des écrits du Nouveau Testament et de l'autorité qui leur a été attribuée, nous devrons examiner séparément les évangiles et les épîtres, car il semble que, de bonne heure, ces écrits ont été rassemblés en deux collections : εὐαγγέλιον et ἀποστολικός (ἀπόστολος).

Avant d'aborder l'étude des documents apostoliques, rappelons les dates de naissance des livres du Nouveau Testament. Pour les épîtres de saint Paul, nous avons des dates assez fixes; elles ont été écrites de l'an 48 à l'an 64 ou 67, en prenant les dates les plus extrêmes.

L'épître aux Hébreux serait de l'an 58-66. Les évangiles synoptiques et les Actes des apôtres auraient probablement été écrits entre 60 et 70, ainsi que les épîtres de saint Pierre, de saint Jacques et de saint Jude. Les écrits johanniques dateraient de la fin du Ier siècle.

Nous devons rechercher tout d'abord les traces que les écrits du Nouveau Testament ont laissées les uns dans les autres. Les auteurs des livres du Nouveau Testament ont dû en effet connaître les écrits les uns des autres. Les évangiles synoptiques seraient, d'après quelques critiques, des écrits indépendants; mais, d'après plusieurs autres, saint Matthieu et saint Luc auraient connu saint Marc. Saint Luc fait allusion à des écrits antérieurs au sien, mais si nous en croyons plusieurs critiques, il est peu probable que ceux dont il parle soient les évangiles de saint Matthieu ou de saint Marc. Il semble bien cependant qu'il a, tout au moins, utilisé l'évangile de saint Marc. Les Actes des apôtres supposent le IIIe évangile. Les épîtres de saint Paul, sauf les épîtres Pastorales, ne se réfèrent à aucun document apostolique écrit. Écrivant à Timothée, I, V, 17, 18, saint Paul lui rappelle que les anciens qui gouvernent bien doivent recevoir un double honneur, « car, ajoute-t-il, l'Écriture dit : « Tu n'emmuselleras pas le bœuf qui foule le grain, et l'ouvrier mérite son salaire. » Cette dernière proposition est une parole de Jésus, rapportée par saint Luc, X, 7. Est-elle citée par saint Paul comme une citation de l'Écriture, de même que la première proposition, empruntée au Deutéronome? C'est très probable. Ou bien le texte du Deutéronome est-il seul rangé sous l'appellation : « l'Écriture dit »?

Saint Jean devait connaître les évangiles synoptiques. Nous l'avons démontré dans l'*Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. IV, p. 211 et 250.

On pourrait supposer, il est vrai, que saint Jean, témoin oculaire, s'est rencontré avec les autres évangiles dans les faits et les discours qu'il rapporte, sans leur avoir emprunté les uns et les autres. Les rapports entre l'épître de saint Jacques, la première épître de saint Pierre et les épîtres pauliniennes sont difficiles à préciser, mais ils paraissent certains, de même que ceux entre la deuxième épître de saint Pierre et celle de saint Jude. Les épîtres johanniques sont une réplique du IVe évangile.

Reste le passage de la deuxième épître de saint Pierre, III, 15, 16, dont il faut fixer la signification. « C'est pourquoi, bien-aimés, estimez que la longanimité de Notre-Seigneur est votre salut, ainsi que notre bien-aimé frère Paul vous l'a aussi écrit selon la sagesse, qui lui a été donnée, comme aussi il le fait dans toutes les épîtres, ὡς ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς, parlant en elles de choses difficiles à comprendre que les ignorants et ceux qui sont mal affermis tordent comme aussi les autres Écritures, τὰς λοιπὰς γραφάς, pour leur propre perdition. » De ce texte il résulte que l'auteur fait allusion à des épîtres pauliniennes que lui et ses lecteurs connaissent. Était-ce toutes celles que nous avons et rien que celles-ci, et étaient-elles déjà constituées en recueil? Les deux premiers points restent douteux et le troisième est improbable. Les Écritures dont il est parlé, ce sont, d'après l'usage dans le Nouveau Testament, principalement dans les évangiles et les épîtres pauliniennes, les écrits de l'Ancien Testament. Les termes γραφή et γραφαί sont des termes consacrés qui désignent toujours un écrit inspiré de Dieu. Or, d'après ce texte, les épîtres pauliniennes sont placées au même rang que ceux-ci, puisque les livres de l'Ancien Testament sont qualifiés « d'autres Écritures ». Les épîtres pauliniennes sont donc aussi des Écritures, et elles

jouissent dans l'Église chrétienne de la même autorité que l'Ancien Testament; en d'autres termes, elles sont inspirées de Dieu.

Ce témoignage serait très précieux pour démontrer que, dès l'origine, les épîtres pauliniennes ont été tenues pour des Écritures sacrées, si tous les critiques acceptaient que cette épître a été composée vers l'an 64-67. Mais la plupart la croient beaucoup plus récente et la reculent jusque vers l'an 150-180. A cette date, ce passage serait conforme aux idées régnantes à cette époque sur les épîtres de saint Paul. Mais cette date est beaucoup trop tardive; Mayor [1] cependant ne croit pas que ce passage ait pu être écrit avant la fin du Ier siècle.

1. *The second Epistle of Peter*, p. 168. London, 1907.

CHAPITRE II

PÉRIODE POST-APOSTOLIQUE.

§ 1. — L'épître de saint Clément Romain[1].

Le premier écrit chrétien post-apostolique, à peu près exactement daté, est l'épître de saint Clément Romain aux Corinthiens. Elle a été écrite au nom de l'église, qui vit au milieu de Rome, à l'église qui vit à Corinthe, I, par le pape Clément, ainsi qu'il résulte de divers témoignages assez vagues, de saint Irénée[2], d'Hégésippe[3] et de saint Denys de Corinthe[4], mais plus précis de Clément d'Alexandrie[5]. Les historiens ne s'accordent pas sur l'époque de composition de cette lettre. Grotius, Grabe, Wotton, Ulhorn, Hefele, Schenkel, Wieseler et quelques autres, pensent qu'elle a été écrite vers la fin du règne de Néron (68). Schwegler, Volkmar, Baur, Keim reportent sa composition aux règnes de Trajan ou d'Hadrien (117-138),

1. Les citations de cette épître et les références sont empruntées à l'édition HEMMER des *Pères apostoliques*, II, Paris, 1909.
2. EUSÈBE, *Hist. eccl.* III, 3, 3.
3. EUSÈBE, *Hist. eccl.* IV, 22.
4. *Ib.* IV, 23.
5. *Strom.* I, 7, 38. Cf. J.-B. LIGHTFOOT, *St Clement of Rome*, I, p. 356, London, 1890.

ou même plus tard. La grande majorité des critiques, Cotelier, Cellier, Windischmann, Fessler, Hilgenfeld, Lipsius, Lightfoot, Donaldson, Bryennios, Harnack, Funk, Bardenhewer, Stanton, Gregory pensent qu'elle date de la fin du règne de Domitien (96) ou du commencement de celui de Trajan (98 après J.-C.)[1].

L'épître de saint Clément est toute pénétrée des saintes Écritures; l'Ancien Testament est cité à peu près textuellement cent six fois et de nombreux passages de l'épître le rappellent. Le Nouveau Testament a également fortement marqué son empreinte sur l'épître, ainsi qu'on le constate par les nombreuses réminiscences qu'on y rencontre, et surtout par des citations presque textuelles de plusieurs des écrits du Nouveau Testament. Cette seule observation établit déjà l'estime dans laquelle saint Clément tenait ces livres, et cela ressort d'autant mieux du fait qu'il n'a connu aucun livre chrétien en dehors des écrits du Nouveau Testament, ou que, s'il les a connus, il ne leur attribue aucune autorité, puisqu'il n'en cite aucun passage ou ne semble pas y faire allusion. Et pourtant, de son temps, il existait déjà plusieurs récits évangéliques et même des épîtres et des Actes des apôtres en dehors de ceux du Nouveau Testament. S'il utilise seulement ces derniers, c'est donc que ceux-là seulement avaient de l'autorité pour lui. Cependant, nous relèverons dans le passage cité plus loin, XIII, 2, une sentence extra-canonique insérée dans une suite de sentences canoniques : ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν. Signalons aussi une sentence introduite par γέγραπται, et inconnue aux Écritures canoniques : Γέγραπται γάρ· Κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται. Cette sentence a été citée par Clément d'Alexandrie

1. Cf. pour la preuve de cette opinion Lightfoot, *op. cit.* p. 346.

et se retrouve en termes analogues dans plusieurs écrits chrétiens[1].

Voyons maintenant l'usage que saint Clément a fait des textes néotestamentaires, tout en nous rappelant qu'il ne s'astreint pas à citer littéralement les textes.

Au chapitre XIII, 1, saint Clément invite ses lecteurs à se souvenir des paroles du Seigneur Jésus, car il a dit, enseignant l'équité et la longanimité :

1. Ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε = *Matth.* V, 7 : μακάριοι οἱ ἐλεήμονες ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται ?

2. Ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν = *Luc*, VI, 37 : ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε ?

3. Ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν = *Luc*, VI, 31 : καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως. Cf. *Matth.* VII, 12.

4. Ὡς δίδοτε, οὕτως δωθήσεται ὑμῖν = *Luc*, VI, 38 : δίδοτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν.

5. Ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε = *Matth.* VI, 1 : ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε.

6. Ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν. Ce passage n'a pas de parallèle dans les évangiles.

7. Ὧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν = *Matth.* VII, 1 : ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν. Cf. *Luc*, VI, 38.

Ce passage de l'épître de saint Clément est un mélange de textes de saint Matthieu et de saint Luc cités non littéralement[2]. Quelle conclusion devons-nous en tirer? Ce qui complique le cas, c'est que nous retrouvons dans Clément d'Alexandrie, *Strom.* II, 18, 91, ces mêmes sentences citées littéralement et dans le même ordre, sauf quelques détails sans importance.

1. *Strom.* V, 8, 53. Cf. Resch, *Agrapha*, Leipzig, 1906, p. 89.
2. Cf. Resch, *op. cit.* p. 88.

De plus, saint Polycarpe cite les sentences 1, 2, avec une variante; 5, mais dans la forme de saint Matthieu; 7, avec une variante empruntée à saint Luc. Les mêmes sentences sont aussi dans les Didascalies, mais se rapprochent davantage de saint Matthieu et de saint Luc que de saint Clément. Diverses hypothèses peuvent être faites. La plus simple serait que saint Clément a cité de mémoire des sentences empruntées tantôt à saint Matthieu, tantôt à saint Luc et que Clément d'Alexandrie lui a emprunté cette citation. Cet emprunt à saint Clément nous paraît improbable, étant donné que Clément d'Alexandrie avait entre les mains les évangiles, qui donnaient exactement ces textes.

Peut-on supposer que ce passage provient des Logia du Seigneur, qu'on croit être une des sources de Matthieu et de Luc? Nous ne le pensons pas, car il faudrait supposer qu'on avait seulement à Rome ce recueil des paroles de Jésus, qu'on en avait une traduction grecque et qu'enfin on suivait encore ce recueil au commencement du IIIe siècle. Cette hypothèse n'explique pas d'ailleurs pourquoi le texte de saint Clément se rapporte tantôt à saint Matthieu, tantôt à saint Luc.

Provient-il de la tradition orale? Ce serait possible si Clément d'Alexandrie ne présentait pas ces sentences dans la même forme et dans le même ordre.

Enfin, ce passage pourrait reproduire une sorte de catéchèse en usage dans l'église romaine. La concision et la forme rythmique des sentences sembleraient indiquer une origine de ce genre. La difficulté est qu'un manuel de cette espèce, qui aurait été analogue à la Didachè, n'a jamais été signalé à Rome et que, de plus, on ne voit pas pourquoi il aurait été utilisé par Clément d'Alexandrie. La question reste ouverte; cependant, étant donné que nous trouvons dans la Didachè et dans Polycarpe un mélange de textes analo-

gues, il est à supposer que, dès l'origine, il exista des recueils de sentences évangéliques, recueils connus en Occident et en Orient, puisque nous avons les mêmes sentences disposées dans le même ordre et exprimées dans les mêmes termes dans la Didachè et le Diatessaron d'une part, dans l'épître de saint Clément Romain, dans celle de saint Polycarpe et dans les écrits de Clément d'Alexandrie, de l'autre.

Au chapitre XLVI, 8, saint Clément cite des paroles du Seigneur Jésus, formées d'un mélange de l'anathème contre Judas, qu'on lit dans Matthieu, XXVI, 24, et de l'anathème contre ceux qui scandalisent un petit enfant, *Matth.* XVIII. 6, 7, et *Luc*, XVII, 1-2. La citation est presque littéralement empruntée à saint Matthieu, sauf pour quelques mots. Au lieu de ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ, de saint Matthieu, saint Clément a ἕνα ἐκ τῶν ἐκλεκτῶν. Il y a addition de quelques termes de saint Luc et dans l'ordre de celui-ci. Un terme employé seulement par saint Matthieu, καταποντισθῇ, se retrouve dans saint Clément. Il est donc possible que nous ayons dans ce passage une citation faite de mémoire.

Chapitre XV, 2, saint Clément cite le texte d'Isaïe, XXIV, 13 : Ce peuple m'honore des lèvres ; mais sa citation est reproduite de Matthieu, XV, 8, sauf pour un mot : ἄπεστιν au lieu de ἀπέχει. On pourrait rapprocher de Matthieu, XV, 29, pour l'idée et pour l'emploi de deux mots caractéristiques, le passage de saint Clément, XVI, 17. Enfin, nous avons dans saint Clément, XXIV, 5, la proposition de Matthieu, XIII, 3 : ἐξῆλθεν ὁ σπείρων.

Nous constatons des ressemblances de texte entre l'épître de saint Clément et les épîtres pauliniennes assez nombreuses, quatre-vingts d'après Funk, et assez littérales pour que nous devions conclure que saint Clément a cité les épîtres de saint Paul. Funk relève seize

passages parallèles entre l'épître aux Romains et celle de saint Clément. L'énumération des péchés que donne saint Clément, XXXV, 5, 6, est empruntée à *Rom.* I, 29-32. La conclusion est des deux côtés presque identique. Relevons aussi des expressions analogues : ὁ Κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα, *Cl.* XXXII, 2 = ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, *Rom.* IX, 5; ἡ ἀσύνετος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν, *Cl.* XXXVI, 2 = καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία, *Rom.* I, 21. Cf. encore : *Cl.* XXXIII, 1 = *Rom.* VI, 1; *Cl.* XXXVIII, 1; XLVI, 7 = *Rom.* XII, 4; *Cl.* XL, 1 = *Rom.* XI, 33.

Écrivant aux Corinthiens, saint Clément devait se souvenir de l'épître que l'apôtre envoya à ceux-ci et employer des expressions analogues, car, sur quelques points, la situation de l'église de Corinthe était encore à son époque ce qu'elle fut lorsque saint Paul lui écrivit. Chapitre XXXVII, 5, saint Clément parle du corps humain et de ses membres presque dans les mêmes termes que saint Paul, I *Cor.* XII, 12, 14, 21. Chapitre XLIII, 5, il groupe trois qualités de la même façon que dans I *Cor.* XII, 8, 9. Saint Clément, XXXIV, 8, a cité littéralement, sauf un mot, le passage de I *Cor.* II, 9 : Λέγει γάρ· Ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ὅσα ἡτοίμασεν τοῖς ὑπομένουσιν (ἀγαπῶσιν, Paul) αὐτόν, que saint Paul introduit par la formule scripturaire καθὼς γέγραπται, et qu'on ne peut identifier avec aucun passage des Écritures, à moins d'y voir une citation très libre d'Isaïe, LXIV, 4 et LXV, 16. Il semble donc que saint Clément a emprunté ce passage à saint Paul, quoique les choses auxquelles il est fait allusion ne soient pas les mêmes dans les deux écrits. Remarquons que ce passage a été cité par de nombreux écrivains [1] dans le même sens que saint Clément Romain.

1. Resch, *Agrapha*, p. 25.

Nous pourrions relever encore d'autres passages des épîtres pauliniennes que l'on retrouve dans saint Clément Romain, tels que : *Cl.* I, 3 = *Tite,* II, 4, 5 : *Cl.* II, 7 = *Tite,* III, 1; *Cl.* XXIV, 4 = II *Tim.* II, 21; III, 17; II *Cor.* IX, 8; *Cl.* XLVI, 6 = *Eph.* IV, 4-6, etc.[1] et conclure que celui-ci estimait ces épîtres à l'égal des Écritures de l'Ancien Testament, mais remarquons que lui-même affirme que saint Paul était divinement inspiré. « Prenez, dit-il aux Corinthiens, XLVII, 1, les épîtres du bienheureux Paul. Que vous a-t-il écrit au commencement de l'Évangile? Certainement inspiré, ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς, il vous a envoyé une lettre sur lui, sur Céphas et sur Apollo. »

Il est certain que saint Clément a connu l'épître aux Hébreux. Que l'on compare son épître, XXXVI, 2-5 et Hébreux, I, 1-14 et l'on y constatera de nombreux points de ressemblance. Il y a des passages littéralement cités et l'emploi d'un même groupe de textes de psaumes. En plusieurs autres passages, saint Clément s'est souvenu de l'épître aux Hébreux : *Cl.* XVII, 5 = *Héb.* III, 2; *Cl.* XXXVI, 1 = *Héb.* II, 18 et III, 1; *Cl.* XVII, 1 = *Héb.* XI, 37, 39; *Cl.* XIX, 2 = *Héb.* XII, 1; *Cl.* XXI, 9 = *Héb.* IV, 12, etc. On pourrait aussi relever de nombreuses expressions communes à saint Clément et à l'épître aux Hébreux.

Il est probable que saint Clément a connu les Actes des apôtres. Il rappelle, II, 1, la sentence que saint Paul attribue au Seigneur Jésus, *Act.* XX, 36 : Μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν, mais sous une forme un peu différente, ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες, et sans l'attribuer à Notre-Seigneur. Au chapitre XVIII, 1, il cite un texte des psaumes, LXXXVIII, 21, en le combinant comme les Actes, XIII, 22, avec I Samuel, XIII, 14, et

1. Cf. *Histoire des livres du N. T.* t. I, p. 151.

en insérant τὸν τοῦ Ἰεσσαί et ἄνδρα, termes inconnus à Samuel et aux psaumes. Mais, pour la finale, il s'accorde avec le psaume et non avec les Actes. Il est possible que les Actes et saint Clément aient cité ici un texte extrait d'un florilège des prophéties messianiques.

On ne peut douter que saint Clément ait connu la première épître de saint Pierre. Les ressemblances entre : *Cl.* VII, 2, 4 = *Pr.* 18, 19; *Cl.* XXX, 1, 2 = *Pr.* II, 1; V, 5; *Cl.* XLIX, 5 = *Pr.* IV, 8, etc., sont trop frappantes pour qu'il y ait simple coïncidence. Nous avons déjà remarqué [1] que saint Clément reproduit les expressions les plus caractéristiques de l'épître de saint Pierre et que même quelques-uns des ἅπαξ λεγόμενα de ce dernier, se retrouvent dans saint Clément, ἀγαθοποιΐα, ἀδελφότης, ὑπογραμμός, etc.

Nous pourrions citer encore d'autres passages de son épître où saint Clément semble avoir été influencé par les écrits du Nouveau Testament; les constatations précédentes suffisent pour établir que, de son temps, la majorité des livres du Nouveau Testament étaient connus et jouissaient déjà d'une très grande autorité, puisqu'il s'en est servi pour appuyer ses exhortations aux Corinthiens, presque à l'exclusion de de tout autre livre, ainsi que nous l'avons déjà remarqué.

§ 2. — Les épîtres de saint Ignace martyr.

Par ordre de date à peu près certaine, nous avons maintenant les épîtres de saint Ignace d'Antioche. Elles ont dû être écrites vers l'an 110-117, d'après Harnack, peut-être même un peu plus tôt, vers 98, 104,

1. *Histoire des livres du N. T.* t. III, p. 279.

106,107, d'après d'autres historiens. Acceptant l'opinion de la très grande majorité des critiques, nous tenons pour authentique la collection des sept lettres, telles qu'elles ont été publiées en 1646 par Vossius.

Remarquons tout d'abord que saint Ignace cite toujours de mémoire et plus inexactement encore que les autres écrivains chrétiens de son époque, dont nous possédons les œuvres. Cette façon de citer s'explique par les circonstances de la composition de ces épîtres. Saint Ignace les écrivit pendant quelques-unes des haltes de son voyage vers Rome où il devait subir le martyre. Il n'avait ni le temps ni les moyens de vérifier ses citations ou de copier des textes. L'Ancien Testament lui-même n'est pas cité littéralement. Saint Ignace s'y réfère d'ailleurs assez rarement, six fois seulement d'après Funk. Il y aurait, au contraire, dix passages de ses lettres qu'on peut regarder comme des citations du Nouveau Testament, et une quarantaine qui présenteraient une certaine ressemblance avec des textes néotestamentaires [1].

Saint Ignace s'est souvent inspiré de l'évangile de saint Matthieu et lui a emprunté des expressions : *Trall.* XI, 1; *Philad.* III, 1 = *Matth.* XV, 13; *Smyr.* VI, 1 = *Matth.* XIX, 12, et même des sentences : *Polyc.* II = *Matth.* X, 16; *Eph.* XIV, 2 = *Matth.* XII, 33; *Luc*, VI, 44. Il explique la nécessité du baptême de Jésus par Jean, *Smyrn.* I, 1 : Βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ, de la même façon que *Matth.* III, 15 : Οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην, qui, seul des évangélistes, a donné ce motif. Il parle, *Eph.* XIX, 1, 2, de l'étoile,

1. Pour les citations et réminiscences du Nouveau Testament dans saint Ignace, voir Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873, p. 594-616 ou Lightfoot, *The apostolic Fathers. S. Ignatius*, vol. II, sect. 2, p. 1111-1112, London, 1885.

Matth. II, 2, 9, qui s'alluma dans le ciel et par laquelle le Christ fut manifesté. Il connaît la virginité de Marie, *Eph.* XIX, 1 = *Matth.* I, 18.

Dans la même épître, VII, 2 ; XVIII, 2, il relate la conception virginale de Jésus : Ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν Θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου, qu'il a dû apprendre de Matthieu, I, 20. Il rappelle, *Eph.* XVII, 1, l'onction de l'huile parfumée sur la tête de Jésus, *Matth.* XXVI, 7 ; *Marc*, XIV, 3 ; *Jean*, XII, 3. Les ressemblances avec saint Marc et saint Luc sont peu nombreuses, *Eph.* XVI, 1 = *Marc*, IX, 43 ; *Smyrn.* X, 2 = *Marc*, VIII, 38 ; *Smyrn.* X, 2 = *Luc*, IX, 26 ; *Marc*, VIII, 38, et sont assez vagues. Cependant c'est de saint Luc que saint Ignace, *Smyrn.* I, 2, a appris que Jésus avait été attaché à la croix sous Ponce Pilate et Hérode le tétrarque.

Saint Ignace est pénétré des expressions et des enseignements du IVe évangile[1]. Citons comme identiques à des expressions johanniques les termes suivants : ἀγάπη, ἀγαπᾶν, ὕδωρ ζῶν, ἄρτος τοῦ Θεοῦ, ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος (κόσμου, *Jean*) τούτου, ou presque identiques, τροφὴ φθοράς, αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρός.

La théologie de saint Ignace, surtout en ce qui concerne Jésus-Christ, rappelle de très près celle du IVe évangile. Cf. *Magn.* VIII, 2 = *Jean*, I, 1-17 ; VIII, 29 ; XVII, 3, 6 ; *Rom.* VII, 1-3 = *Jean*, XIV, 30 ; IV, 1 ; VII, 37-39, etc. Les deux passages suivants ont été inspirés par des textes du IVe évangile, bien qu'ils ne soient pas de tout point concordants :

1. Sur les réminiscences de saint Jean dans saint Ignace voir Dietz, *Die Briefe des Ignatius und das Johannesevangelium*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, Gotha, 1905, p. 563-603.

Jean. IV, 10, 14, 23 : Σὺ ἂν ᾔτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν... τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον... καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν.	IGNACE. *ad Rom*. VII, 2 : Οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον· ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ ἔσωθέν μοι λέγον· Δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα.
III, 8 : Τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει.	*Ad Philad*. VII, 1 : Τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται, ἀπὸ Θεοῦ ὄν· οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει.

Pour d'autres passages ressemblants, cf. *Jean*. VIII, 21, 29 = *Magn*. VII, 1; VIII, 2; *Jean*, VI, 33 = *Eph*. V, 2; *Rom*. VII, 3.

On peut se demander si saint Ignace a connu par le IVe évangile les paroles de Jésus, auxquelles il fait allusion, et les doctrines christologiques qu'il enseigne, ou s'il les a apprises par l'enseignement oral. On sait que ces paroles de Jésus et ces doctrines étaient le fond de la prédication de saint Jean à ses disciples; par conséquent, les unes et les autres ont pu se répandre et même être consignées par écrit et parvenir à saint Ignace, qui vivait à Antioche. Si saint Ignace a connu le IVe évangile, comment dans son épître aux Smyrniens, III, 2, au lieu de se référer à un apocryphe inconnu, n'a-t-il pas cité le chapitre XV de saint Jean, où le fait est raconté? Cependant, dit Ladeuze[1] : « Il ne semble pas douteux que l'évêque d'Antioche ait utilisé assez souvent le texte même du IVe évangile. Qu'on lise *Rom*. VII; *Eph*. IX, 1; *Magn*. VIII; *Philad*. VII, 1, on trouvera dans ces passages accumulés dans un même contexte des figures extraordinaires, qui sont aussi réunies dans un même contexte de l'evangile johannique, ou bien encore des incises inutiles, des manières de parler étranges, qui s'expliquent si l'auteur

1. *Revue biblique*, 1907, p. 561.

était lié à un texte écrit qu'on trouve chez saint Jean. »

On fait observer qu'en admettant que saint Ignace d'Antioche ait connu les évangiles de saint Matthieu et de saint Jean, il ne leur accordait pas une autorité particulière, car il rapporte une parole qu'il attribue nettement à Jésus — ce qu'il ne fait pas pour les paroles citées ailleurs, empruntées cependant aux évangiles canoniques — et cette sentence ne se trouve pas, dit-on, dans les évangiles canoniques. *Smyrn.* III, 2 : Καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς · Λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. Eusèbe [1] remarque qu'il ne sait pas d'où saint Ignace tire ces paroles. Saint Jérôme [2] affirme qu'il les a prises dans l'évangile qui est appelé selon les Hébreux, que lui-même a traduit, semble-t-il, le premier. Mais saint Ignace n'a pas dû connaître cet évangile araméen. Origène [3], au contraire, les attribue à l'apocryphe Κήρυγμα Πέτρου. S'il en était ainsi, comment Eusèbe ne l'aurait-il pas dit? Il nous semble plus simple de croire, malgré l'affirmation de Funk [4], que saint Ignace a cité, suivant sa méthode ordinaire, c'est-à-dire très largement, la parole de Jésus à ses apôtres, *Luc*, XXIV, 38, 39 : Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα. L'idée est la même ; une expression assez rare, ψηλαφήσατε, y est employée, et la littéralité du texte est aussi approchée qu'ailleurs. Remarquons cependant l'emploi de ἀσώματον, mot inconnu au Nouveau Testament, et de δαιμόνιον, dans un sens neutre ou un bon sens, comme dans le grec classique, tandis que le Nouveau Testament l'emploie toujours au sens péjoratif.

1. *Hist. eccl.* 36.
2. *De Viris ill.* 2; *Com. in Isaiam*, XVIII, Praef.
3. *De Princip.* Praef. 8.
4. *Patres apost.* p. 236, 237, note 2.

Saint Ignace a certainement connu la première épître de saint Paul aux Corinthiens ; il en est tout imprégné, ainsi que le prouvent les nombreuses réminiscences de cette épître que l'on relève dans ses lettres : *Eph.* XVI, 1 = I *Cor.* VI, 9, 10 ; *Magn.* X, 3 = I *Cor.* V, 7 ; *Rom.* IX, 2 = I *Cor.* XV, 8-10 ; *Trall.* II, 3 = I *Cor.* IV, 1 ; *Rom.* VI, 1 = I *Cor.* IX, 15 ; *Philad.* IV, 1 = I *Cor.* X, 16, 17, etc. Quelques passages sont presque littéralement cités :

Éphésiens, XVIII, 1 : Περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, ὅ ἐστιν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος.	I *Cor.* I, 18, 20, 23 : Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις Θεοῦ ἐστιν...
Ποῦ σοφός; ποῦ συζητητής ; ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων συνετῶν ;	Ποῦ σοφός ;... ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου ;... ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον.
	Gal. IV, 4 : Σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ.
Rom. V, 1 : Ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι.	I *Cor.* IV, 4 : Ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι.

Les rapprochements avec l'épître aux Éphésiens sont aussi très frappants. Le début de l'épître que saint Ignace écrivit aux Éphésiens rappelle de très près le commencement de l'épître de saint Paul aux mêmes Éphésiens. Plusieurs expressions sont identiques dans les deux lettres : τὸν καινὸν ἄνθρωπον, ἐν ἑνὶ σώματι, μιμηταὶ τοῦ Θεοῦ. Quelques phrases rappellent l'épître de saint Paul.

Polyc. I, 2 : Πάντων ἀνέχου ἐν ἀγάπῃ.	*Eph.* IV, 3 : Ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ.

Rappelons que saint Ignace parle aux Éphésiens de saint Paul, le sanctifié, dont ils ont été les co-initiés et qui se souvient d'eux dans toute sa lettre : Παύλου

συμμύσται τοῦ ἡγιασμένου... ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Cf. encore *Polyc.* V, 1 = *Eph.* V, 25; *Polyc.* VI, 2 = *Eph.* VI, 13-17.

Les ressemblances entre les épîtres de saint Ignace et les autres épîtres de saint Paul, citations approximatives ou réminiscences, sont en si grand nombre que l'on doit conclure que l'évêque d'Antioche les savait pour ainsi dire par cœur. Voici les plus saillantes: *Eph.* VIII, 2 = *Rom.* VIII, 5, 8; *Eph.* XIX, 3 = *Rom.* VI, 4; *Smyrn.* I, 1 = *Rom.* I, 3, 4; *Eph.* XV, 3 = II *Cor.* VI, 16; *Phil.* I, 1 = *Gal.* I, 1; *Eph.* XVI, 1 = *Gal.* V, 21; *Trall.* X, 1 = *Gal.* II, 21; *Smyrn.* XI, 3 = *Phil.* III, 15; *Eph.* XIV, 1; XX, 1; *Magn.* VIII, 1 = I *Tim.* I, 3-5; *Magn.* VIII, 1 = *Tit.* I, 14; III, 9[1].

Enfin, relevons les expressions qui, dans le Nouveau Testament, ne sont que dans saint Paul et qui se retrouvent dans les épîtres de saint Ignace : ἀδόκιμος, ἀναψύχειν, ἀπερίσπαστος, ἔκτρωμα, ἑνότης, θηριομαχεῖν, Ἰουδαϊσμός, οἰκονομία, φυσιοῦν, etc.; ἐνδυναμόω (1 fois dans les Actes), αἰχμαλοτίζω (1 fois dans Luc), Θεοῦ οἰκονόμος.

Saint Ignace a connu aussi l'épître aux Hébreux : *Magn.* III, 2 = *Héb.* IV, 13; *Philad.* IX, 1 = *Héb.* VII, 7, 19, 22, 23, 26, etc., — peut-être les Actes : *Magn.* V, 1 = *Act.* I, 25; *Smyrn.* III, 3 = *Act.* X, 41, — probablement la première épître de saint Pierre, *Eph.* V, 3 = I *Pr.* V, 5; *Rom.* V, 1 = I *Pr.* II, 25; V, 2.

Cette connaissance étroite de presque tous les livres du Nouveau Testament, que l'on constate dans les épîtres de saint Ignace, a fait croire à quelques critiques que l'évêque d'Antioche possédait une collection, déjà formée des écrits néotestamentaires et divisée en deux parties, *l'Évangile* et *les Apôtres*. Il nomme, en effet, conjointement l'Evangile et les Apôtres, mais a-t-il

1. Cf. pour d'autres ressemblances : *The New Testament in the apostolic Fathers*, Oxford, 1905, p. 73 et ss.

voulu désigner par ces mots des livres écrits ou bien la tradition vivante dans l'Église ? Il semble que les deux sens se rencontrent dans les mêmes textes. Écrivant aux Philadelphiens, VIII, 2, il s'exprime ainsi : « Je vous prie de ne rien faire en esprit de contention, mais d'agir suivant la doctrine du Christ. Car j'en ai entendu qui disaient : « Si je ne trouve pas (cela) dans les archives, dans l'Évangile, je ne crois pas, » et lorsque je leur dis que c'est écrit, ils me répondirent que c'était à prouver. Pour moi, mes archives, c'est Jésus-Christ, mes archives immaculées, sa croix, sa mort et sa résurrection et la foi qui est par lui, dans lesquelles je veux être justifié par vos prières... » Plus loin, IX, l'Évangile paraît employé dans le sens général de bonne nouvelle du salut : « Mais l'Évangile a quelque chose de particulier, la venue, ἡ παρουσία, du Sauveur, Notre-Seigneur Jésus-Christ, sa passion et sa résurrection. Car les bien-aimés prophètes l'ont annoncé, mais l'Évangile est l'achèvement de l'immortalité. Toutes ces choses ensemble sont bonnes, si vous croyez dans la charité. »

Un peu auparavant, V, 1. 2, saint Ignace ferait, dit-on, clairement allusion à l'Évangile et aux Apôtres en tant que livres : « Votre prière à Dieu me rendra parfait, afin que j'atteigne le but qui m'est assigné par la miséricorde, me réfugiant dans l'Évangile comme dans la chair de Jésus, et dans les Apôtres comme dans le presbyterium de l'Église. Et aimons aussi les prophètes, parce que, eux aussi, ils ont annoncé l'Évangile. »

Le texte n'est pas cependant tellement clair que l'on soit obligé de croire que saint Ignace fait allusion ici à des écrits. Il semble bien que, pour l'Évangile, il est question d'un livre; pour les Apôtres, il s'agirait plutôt de la tradition apostolique. Enfin, l'Évangile qu'ont annoncé les prophètes, c'est la bonne nouvelle

de la venue du Christ, et non le livre où est contenue cette bonne nouvelle; par conséquent, la question n'est pas résolue, quoique l'affirmative soit probable.

En résumé, le jugement de Lightfoot reste exact [1] : « La connaissance qu'Ignace a des écrits du Nouveau Testament se traduit par des mots ou des expressions semblables, des coïncidences isolées de pensées, mais de citations littérales du Nouveau Testament il n'y en a aucune ».

Saint Ignace a donc connu presque tout le Nouveau Testament; il s'en est servi dans ses épîtres et il l'a estimé à l'égal des écrits de l'Ancien.

§ 3. — L'épître de saint Polycarpe de Smyrne.

Saint Polycarpe et saint Ignace étaient contemporains. L'épître de saint Polycarpe aux Philippiens se rattache donc étroitement aux épîtres de saint Ignace. Elle fut d'ailleurs écrite peu de temps après le martyre de l'évêque d'Antioche, vers l'an 110-117. Elle est de première importance pour l'objet de notre étude. Gregory [2] constate que « l'épître de Polycarpe est pleine du Nouveau Testament. Il est évident qu'il a entre les mains l'évangile de Matthieu et peut-être les quatre évangiles. Il a toutes les épîtres de Paul, la première épître de Pierre et la première épître de Jean. Dans le premier chapitre, il se réfère aux Actes. Il est, si l'on peut parler ainsi, saturé de Pierre, mais il est aussi paulinien à un très haut degré ».

Il faut reconnaître cependant que les citations littérales du Nouveau Testament sont très rares dans l'é-

1. *Apostolic Fathers*, vol. I, part II, p. 580, London, 1885.
2. *Canon and Text of the New Testament*, p. 75, Edinburgh, 1907.

pître de saint Polycarpe; on ne peut relever que de courts passages. Rappelons cependant cette expression : πάντων διάκονος, *Marc,* IX. 36 = *Polyc.* V. 2. Saint Polycarpe, II, 3, a cité, du sermon sur la montagne, un passage qui est un mélange de *Matth.* VII, 1; *Luc,* VI, 35 : Μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ Κύριος διδάσκων· μὴ κρίνετε ἵνα μὴ κριθῆτε, *Matth.* VII, 1; *Luc,* VI, 36; ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν, ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε, I *Cl.* XIII, 1; ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν. *Matth.* VII, 1 : *Luc,* VI, 38; καὶ ὅτι μακάριοι οἱ πτωχοί. *Matth.* V. 3; *Luc.* VI, 20; καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. *Matth.* V, 10. Bien que saint Clément Romain ait reproduit un mélange des mêmes textes de Matthieu et Luc, en y ajoutant aussi un passage inconnu à tous les deux, on ne peut admettre que saint Polycarpe lui ait emprunté ces textes, car il a ajouté des paroles que saint Clément n'a pas, et il a omis quelques sentences caractéristiques de saint Clément. Ils ont donc emprunté à la même source.

Saint Polycarpe a connu le sermon sur la montagne; il en rapporte plusieurs sentences : *Orate etiam pro persequentibus et odientibus vos, Pol.* XII, 3 = *Matth.* V, 44; *Luc,* VI, 27. Μὴ εἰσενεγκεῖν ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, καθὼς εἶπεν ὁ Κύριος, *Pol.* VII, 2 = *Matth.* VI, 13. Cf. *Pol.* VI, 1, 2 = *Matth.* VI, 15; *Luc,* XI, 4. Il cite textuellement une sentence du Seigneur : Τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής, VII, 2 = *Matth.* XXVI, 41; *Marc,* XIV, 38. Saint Polycarpe a-t-il connu ces textes par la tradition orale ou les a-t-il empruntés à des évangiles écrits? Nous ne saurions le dire.

Un seul passage de saint Polycarpe, V, 2, a pu être inspiré par le IVe évangile : Καθὼς ὑπέσχετο ἡμῖν ἐγεῖραι ἡμᾶς ἐκ νεκρῶν. On ne retrouve cette promesse de la résurrection des morts que dans Jean, VI, 44.

Saint Polycarpe, I, 2, a dû emprunter aux Actes, II.

24, sa traduction fautive du *Ps.* XVIII, 6 : Ὃν ἤγειρεν ὁ Θεός, λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου, et cette expression : κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν, *Pol.* II, 1 = *Act.* X, 42. Cf. *Pol.* VI, 3 = *Act.* VII, 52; *Pol.* XII, 2 = *Act.* XXVI, 18.

On trouve dans saint Polycarpe des expressions qu'il a peut-être empruntées à l'épître aux Hébreux : λόγος δικαιοσύνης, *sempiternus Pontifex, Dei filius,* εὐλάβεια. Ce dernier mot est un ἅπαξ λεγόμενον de l'épître aux Hébreux.

Saint Polycarpe a dû connaître la première épître de saint Jean. Que l'on compare, VII, 1 : Πᾶς γάρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν· καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, avec I *Jean,* IV, 2; III, 8; II *Jean,* 7, et l'on se convaincra que le premier texte dérive des trois autres.

Dix passages au moins de l'épître de saint Polycarpe ont été plus ou moins inspirés par la Ire épître de saint Pierre : *Pol.* I, 3 = *Pr.* I, 8; *Pol.* VIII, 1, 2 = *Pr.* II, 21 et IV, 16; *Pol.* X, 2 = *Pr.* II, 12; *Pol.* II, 1 = *Pr.* I, 13 et I, 21; *Pol.* II, 2 = *Pr.* III, 9; *Pol.* V, 3 = *Pr.* II, 11, etc. Quelques expressions sont identiques, *Pol.* II, 2 : Κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας = *Pr.* III, 9 ; *Pol.* II, 1 : Ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας = *Pr.* I, 13; *Pol.* I, 3 : Χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ = *Pr.* I, 8. Eusèbe[1] d'ailleurs a constaté que saint Polycarpe s'était servi de certains témoignages tirés de la première épître de saint Pierre.

Les ressemblances de l'épître de saint Polycarpe avec les épîtres pauliniennes sont très nombreuses; quelques-unes sont littérales, et même une fois la sentence est attribuée à saint Paul : *Aut nescimus quia sancti mundum judicabunt sicut Paulus docet,* XI, 2 =

1. *Hist. eccl.* IV, 14, 9.

I *Cor.* VI, 2. C'est la première fois qu'une citation du Nouveau Testament est introduite par le nom de son auteur. Saint Polycarpe, en outre, rappelle aux Philippiens, III, 2, les enseignements que saint Paul leur a donnés dans ses lettres. Saint Polycarpe a connu les épîtres aux Corinthiens, ainsi qu'il ressort des rapprochements suivants : *Pol.* V, 3 = I *Cor.* VI, 3; *Pol.* XI, 2 = I *Cor.* VI, 2; *Pol.* III, 2. 3 = I *Cor.* XIII, 13; *Pol.* III, 2 = I *Cor.* VIII, 10; *Pol.* XI, 4 = I *Cor.* XIV, 10; *Pol.* IV, 3 = I *Cor.* XIV, 25; *Pol.* XI, 1 = I *Cor.* XV, 58; *Pol.* VI, 2 = II *Cor.* V, 10; *Pol.* IV, 1 = II *Cor.* VI, 7; *Pol.* II, 2 = II *Cor.* IV, 14; *Pol.* VI, 2 = II *Cor.* V, 10; *Pol.* V, 1 = II *Cor.* VIII, 21; *Pol.* XIII, 21; *Pol.* XI, 3 = II *Cor.* III, 2; l'épître aux Romains : *Pol.* IV, 1 = *Rom.* XIII, 12; *Pol.* III, 3 = *Rom.* XIII, 8; l'épître aux Galates : *Pol.* VI, 1 = *Gal.* VI, 7; *Pol.* III, 3 = *Gal.* IV 26; aux Éphésiens : *Pol.* I, 3 = *Eph.* II, 8; *Pol.* XII, 1 = *Eph.* IV, 26; aux Philippiens : *Pol.* IX, 2 = *Philip.* II, 16; *Pol.* II, 1 = *Philip.* II, 10; *Pol.* V, 2 = *Philip.* I, 27; la IIe épître aux Thessaloniciens : *Pol.* XI, 3 = II *Thess.* I, 4; *Pol.* XI, 4 = II *Thess.* III, 15; les épîtres à Timothée : *Pol.* IV, 1 = I *Tim.* VI, 7, 10; *Pol.* IV, 3 = I *Tim.* V, 2; *Pol.* V, 5 = I *Tim.* III, 8; *Pol.* IX, 2 = II *Tim.* IV, 10; *Pol.* XI, 4 = II *Tim.* II, 25.

De ces multiples points d'accord on peut conclure que saint Polycarpe avait entre les mains une collection des épîtres pauliniennes et que ses lecteurs en possédaient une semblable. On avait dû réunir les épîtres de saint Paul, comme on l'avait fait pour les épîtres de saint Ignace, ainsi qu'il ressort du texte de saint Polycarpe que nous avons déjà cité. Et si saint Polycarpe ou les Philippiens n'avaient pas eu déjà toutes les épîtres pauliniennes, ils auraient cherché à se les procurer, et saint Polycarpe les aurait réclamées en même temps

que celles de saint Ignace. Nous ne devons pas cependant conclure que cette collection d'épîtres pauliniennes était le premier noyau d'un canon du Nouveau Testament, puisque les épîtres de saint Ignace et d'autres encore étaient traitées de la même façon.

§ 4. — La Doctrine des douze apôtres[1].

Nous aurions dû étudier en premier lieu la Doctrine des douze apôtres, — la Didachè, comme nous l'appellerons d'après son titre grec — puisque cet écrit est très probablement le plus ancien des livres post-apostoliques. Si nous ne l'avons pas fait, c'est à cause de l'incertitude de sa date de composition et de son caractère composite. Il est probable que toutes les parties ne sont pas de la même époque. En tout cas, même les moins anciennes n'ont pas dû être écrites après l'époque où nous sommes arrivé. En outre, les épîtres de saint Clément, de saint Ignace et de saint Polycarpe, étant de date presque fixée, devaient être examinées les premières.

L'époque de composition de la Didachè ne peut être que conjecturée ; elle a été fixée par les critiques entre les années 50 et 130 ou même 160 après Jésus-Christ. Cette date tardive a été adoptée par ceux qui, comme Harnack, croient que la Didachè dépend de l'épître de saint Barnabé. Mais, comme, s'il y a dépendance, c'est plutôt saint Barnabé qui s'est inspiré de la Didachè, il est probable que celle-ci a été écrite dans le dernier quart du premier siècle, vers l'an 80, d'après Hemmer, le dernier éditeur de la Didachè. C'est

1. Les citations et références sont empruntées à l'édition Hemmer de *La Doctrine des apôtres*, Paris, 1907.

à peu près la date que nous avons adoptée dans notre travail sur cet opuscule[1].

On trouve dans la Didachè de nombreuses réminiscences du Nouveau Testament, principalement des évangiles, ainsi que des citations littérales de ceux-ci. Les unes et les autres proviennent-elles de la tradition orale ou de nos évangiles canoniques? La réponse dépend de la comparaison des textes. Nous laissons de côté les réminiscences qui ne permettent aucune conclusion précise.

Et d'abord, presque toutes les citations qu'on peut qualifier de littérales ne le sont pas à un tel point qu'on soit obligé de conclure à un emprunt à un évangile écrit. Ex. :

Matth. V, 4 : Μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν.	*Did.* III, 7 : Ἴσθι δὲ πραΰς, ἐπεὶ οἱ πραεῖς κληρονομήσουσιν τὴν γῆν.
Matth. VI, 16 : Ὅταν δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποί.	*Did.* VIII, 1 : Αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν.

Il semble ensuite que la Didachè emprunte ses citations plutôt à un recueil de textes évangéliques qu'à un de nos évangiles, car elle présente ses textes dans un ordre qui n'est pas celui des évangiles, et elle semble les emprunter tantôt à saint Matthieu, tantôt à saint Luc.

Voici les textes :

Did. I, 3 : Εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν	*Matth.* V, 44 : Καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς.	*Luc*, VI, 28 : Εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.

1. *La Doctrine des douze apôtres et ses enseignements*, Lyon, 1891, p. 97.

διοκόντων ὑμᾶς· ποία γὰρ χάρις, ἐὰν ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς; οὐχὶ καὶ τὰ ἔθνη τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; ὑμεῖς δὲ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ οὐχ ἕξετε ἐχθρόν.	V, 46 : Ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;	VI, 33 : Καὶ γὰρ ἐὰν ἀγαθοποιῆτε τοὺς ἀγαθοποιοῦντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; VI, 35 : Πλὴν ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν. *Luc*, VI, 29 : Τῷ τύπτοντί σε εἰς τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην.
Ἀπέχου τῶν σαρκικῶν καὶ σωματικῶν ἐπιθυμιῶν.	I *Pr*. II, 11 : Ἀγαπητοί, παρακαλῶ ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν.	
Ἐάν τίς σοι δῷ ῥάπισμα εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην, καὶ ἔσῃ τέλειος· ἐὰν ἀγγαρεύσῃ σέ τις μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο· ἐὰν ἄρῃ τις τὸ ἱμάτιόν σου, δὸς αὐτῷ καὶ τὸν χιτῶνα· ἐὰν λάβῃ τις ἀπὸ σοῦ τὸ σόν, μὴ ἀπαίτει· οὐδὲ γὰρ δύνασαι.	*Matth.* V, 39 : Ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην. V, 48 : Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι. V, 41 : Καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο. V, 40 : Καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον.	*Luc*, VI, 29 : Καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸ χιτῶνα μὴ κωλύσῃς. *Luc*, VI, 30b : καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει.
Παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει.	*Matth.* V, 42 : Τῷ αἰτοῦντί σε δός.	*Luc*, VI, 30a : Παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου.

Si l'on examine de près les textes mis en parallèle, on constatera que la Didachè reproduit assez librement une matière commune à saint Matthieu et à saint Luc, y ajoute des sentences spéciales à chacun des deux, mais ne suit exactement l'ordre ni de l'un ni de l'autre. Il est donc bien difficile de dire quel est celui des deux évangiles qui a servi de guide. Il est certain que la Didachè connaît saint Matthieu; mais ne connaît-elle pas aussi saint Luc, puisqu'elle en reproduit trois sentences qui sont spéciales à celui-ci? C'est possible; pourtant, on hésite à être très affirmatif sur ce point, lorsqu'on se rappelle que la Didachè ne cite l'évangile de saint Luc

qu'en ces deux passages et mélangé avec des textes de saint Matthieu. On pourrait supposer que l'auteur de la Doctrine des apôtres a connu ces sentences par la tradition orale.

Une comparaison de ces passages avec leurs correspondants dans le Diatessaron de Tatien va compliquer le problème, mais peut-être aussi nous fournir une solution. Voici le texte de Tatien, § 17 : « Et bénissez celui qui vous maudit, et priez pour ceux qui vous persécutent. Si vous aimez celui qui vous aime, quelle est votre récompense? Car si tu aimes celui qui t'aime, ainsi font aussi les païens... A celui qui frappe ta joue, offre-lui aussi l'autre joue. Et avec celui qui t'oblige à marcher pendant un mille avec lui va avec lui pendant deux milles, et à celui qui te prend ta tunique, donne-lui aussi ton manteau. Si quelqu'un te prend ce qui est à toi, ne le lui réclame pas. »

Le texte de Tatien reproduit, on le voit, presque littéralement celui de la Didachè, et, ce qui est le plus remarquable, l'ordre des sentences est le même, quoique différent de celui des deux évangélistes, saint Matthieu et saint Luc. Quelle conclusion tirer de cette identité de fond et de forme? Ou l'un a copié l'autre, ou ils ont puisé tous les deux à une source commune. C'est cette dernière hypothèse qui nous paraît la plus probable, parce qu'elle répond mieux aux diverses faces de la question, et cadre assez bien avec les faits. Quelques mots suffiront pour la justifier ou l'expliquer.

Aux premiers jours du christianisme, les apôtres, témoins oculaires et auriculaires, racontèrent aux nouveaux fidèles la vie de Notre-Seigneur, et leur répétèrent ses paroles. Les auditeurs gardèrent précieusement dans leur mémoire ces enseignements, mais aussi probablement les consignèrent par écrit. Bientôt on eut un Évangile autorisé. Mais celui-ci n'était pas

complet ; il ne contenait ni toutes les paroles de Jésus, ni tous les détails de sa vie. Chacun en particulier le compléta en y insérant ce qu'il avait retenu de mémoire ou ce qu'il trouvait déjà écrit en d'autres recueils. Ainsi se formèrent, dès le commencement du christianisme, des essais d'harmonistique évangélique. La Didachè a probablement, dans les passages discutés, utilisé une suite de sentences reliées ensemble par la tradition orale, ou peut-être déjà arrêtée par l'écriture. De son côté, Tatien, lorsqu'il composa son Diatessaron, dut se servir aussi des passages déjà agglomérés par la tradition; il n'avait aucune raison pour ne pas conserver le travail déjà exécuté. Ainsi pourrait s'expliquer naturellement la rencontre de la Didachè et du Diatessaron[1], et aussi ce phénomène que nous avons relevé déjà dans saint Clément Romain, et que nous relèverons encore ailleurs, de passages reproduisant mélangés, tantôt l'un, tantôt l'autre évangile. Quelques critiques admettent actuellement qu'il y a eu, antérieurement au Diatessaron, des Harmonies évangéliques.

Le texte de l'oraison dominicale est, sauf deux variantes légères, celui de saint Matthieu, VI, 9-13 : *Did.* VIII, 2, ἐν τῷ οὐρανῷ = *Matth.* ἐν τοῖς οὐρανοῖς ; *Did.* τὴν ὀφειλήν = *Matth.* τὰ ὀφειλήματα. Mais la Didachè ajoute la doxologie : ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ce qui indiquerait une origine liturgique pour ce texte, à moins qu'il n'ait été conformé au texte de type syrien, avec lequel il est d'accord pour les leçons ἀφίεμεν et ἐλθέτω. Il pourrait se faire aussi que cette doxologie fût plus ancienne que ne le croient les tenants des manuscrits du type neutre, B et א.

1. Zahn rejette cette hypothèse; il croit que Tatien a connu la Doctrine des Apôtres et l'a utilisée. De ce mélange de textes de saint Matthieu et de saint Luc, il conclut que la Didachè s'est servie de ces évangiles. Il admet aussi qu'elle a connu les Actes des apôtres. — *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. I, p. 926-934.

Nous avons encore d'autres citations extraites des Évangiles; elles sont émises, il est vrai, sans que l'auteur les dise empruntées à un évangile quelconque, mais elles sont facilement reconnaissables, et leur provenance ne saurait être douteuse.

On a relevé soixante-six ressemblances de texte entre saint Matthieu et la Didachè. Plusieurs sont très éloignées; il suffira de citer les plus frappantes pour montrer à quel point ce document s'est inspiré de l'évangile selon saint Matthieu.

ÉVANGILE SELON SAINT MATTHIEU	DOCTRINE DES APÔTRES
XXII, 37 : Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu. 38, c'est là le plus grand et le premier commandement. 39 et le second... tu aimeras ton prochain comme toi-même.	I, 2 : D'abord tu aimeras Dieu qui t'a créé, en second lieu ton prochain comme toi-même.
VII, 12 : Donc tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le leur aussi. Cf. *Luc*, VI, 31.	I, 2 : Tout ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît, ne le fais pas à autrui.
V, 26 : Que tu ne sois jeté en prison. En vérité, tu n'en sortiras pas que tu n'aies payé jusqu'au dernier quart d'as.	I, 5 : Puis, retenu dans la prison, il sera examiné sur ce qu'il a fait, et il n'en sortira pas qu'il n'ait payé jusqu'au dernier quart d'as.
V, 5 : Bienheureux les doux parce qu'ils posséderont la terre.	III, 7 : Sois doux, puisque les doux posséderont la terre.
XXVIII, 19 : Les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.	VII, 1 : Baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.
VI, 16 : Quand vous jeûnez ne soyez pas tristes comme les hypocrites.	VIII, 1 : Que vos jeûnes ne soient pas avec les hypocrites.
XXXIV, 31 : Ils rassembleront ses élus des quatre vents, des limites aux limites des cieux.	X, 5 : Rassemble-la (l'Église) des quatre vents. — IX, 4 : Que ton Église soit réunie des extrémités de la terre.

XXV, 34 : Possédez le royaume préparé pour vous.	X, 5 : Pour ton royaume que tu lui as préparé.
XXI, 9, 15 : Hosanna au fils de David.	X, 6 : Hosanna au Dieu de David !
XII, 31 : Tout péché... sera remis aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne sera point remis.	XI, 7 : Car tout péché sera remis, mais ce péché ne sera pas remis.
XXIII, 3 : Car ils parlent et n'agissent pas.	XI, 10 : Tout prophète qui enseigne la vérité sans faire ce qu'il enseigne, est un faux prophète.
X, 10 : Car l'ouvrier mérite sa nourriture.	XIII, 1, 2 : Tout prophète véridique... mérite sa nourriture. Un docteur véridique mérite, lui aussi, sa nourriture comme un ouvrier.
V, 23, 24 : Si donc tu présentes ton offrande à l'autel, et que là tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi... Réconcilie-toi d'abord avec ton frère et ensuite présente ton offrande.	XIV, 2 : Mais que quiconque est en différend avec son compagnon ne se joigne pas à vous, jusqu'à ce qu'ils soient réconciliés, afin que votre sacrifice ne soit pas souillé.
XXIV, 42, 44 : Veillez donc, car vous ne savez pas quel jour votre Seigneur viendra. Soyez donc prêts, parce que, à l'heure à laquelle vous ne pensez pas, viendra le Fils de l'homme. — *Luc*, XII, 35 : Que vos reins soient ceints et vos lampes allumées.	XVI, 1 : Veillez sur votre vie ; que vos lampes ne s'éteignent point, que vos reins ne cessent pas d'être ceints ; mais soyez prêts, car vous ne savez pas l'heure à laquelle vient le Seigneur.
XXIV, 10, 11 : Beaucoup se trahiront les uns les autres et se haïront entre eux ; et beaucoup de faux prophètes s'élèveront et séduiront beaucoup d'hommes, et parce que l'iniquité aura augmenté, l'amour de beaucoup se refroidira. — VII, 15 : Prenez garde aux faux prophètes... déguisés en brebis, et qui au dedans sont des loups dévorants.	XVI, 3, 4 : Car aux derniers jours les faux prophètes et les corrupteurs se multiplieront, les brebis se changeront en loups, et l'amour se transformera en haine. Avec l'accroissement de l'iniquité, on se haïra les uns les autres, on se persécutera, on se trahira.

XXIV, 10, 13 : Et alors beaucoup seront scandalisés... mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin sera sauvé.	XVI, 5 : Beaucoup seront scandalisés et périront ; mais ceux qui auront persévéré dans leur foi seront sauvés par celui qui est malédiction.
XXIV, 30, 31 : Et alors paraîtra dans le ciel le signe du Fils de l'homme..... et elles verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel... et il enverra ses anges avec la grande trompette et ils rassembleront ses élus.	XVI, 6 : Et alors paraîtront les signes de la vérité : d'abord le signe du déploiement dans le ciel, puis celui de la voix de la trompette et, en troisième lieu, la résurrection des morts. Non pas de tous, mais conformément à ce qui a été dit : le Seigneur viendra et tous les saints avec lui. Alors le monde verra le Seigneur venant sur les nuées du ciel.

La Didachè, on le voit, puise à pleines mains dans l'évangile de saint Matthieu, et encore nous n'avons relevé que les emprunts textuels et nous en avons déjà cité d'autres. On doit reconnaître cependant que quelques-uns des passages cités se retrouvent dans le texte parallèle des deux autres évangiles synoptiques, en particulier dans saint Luc, mais les rapports de pensées sont plus immédiats et les ressemblances de mots plus nombreuses entre le texte de la Didachè et celui de saint Matthieu, qu'avec le texte de saint Marc ou de saint Luc. De plus, à l'exception de trois phrases très courtes (XVI, 1 ; I, 3, 4), toutes les citations évangéliques de notre opuscule se retrouvent dans saint Matthieu, et, preuve évidente que c'est lui qui a été utilisé, le très grand nombre ne se retrouve que chez lui.

Encore une fois, l'auteur de la Didachè a certainement connu l'évangile de saint Matthieu. Mais cet évangile, à qui il a fait ces emprunts, est-il notre Matthieu grec, ou bien les Logia dont nous parle Papias, ou le Matthieu araméen, ou un évangile similaire de

notre Matthieu actuel? Un mot seulement sur ces diverses hypothèses [1].

On a dû remarquer que toutes les citations évangéliques, ainsi que les passages de la Didachè, rappelant le texte de saint Matthieu, reproduisent des paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ont-ils donc été empruntés aux Logia qui, dit-on, ont formé la base de notre premier évangile? Nous ne le pensons pas. Rien d'extraordinaire d'abord que nous ne trouvions dans notre opuscule que des sentences extraites des discours de Notre-Seigneur : la Didachè n'est pas un travail historique, mais un recueil de préceptes. D'ailleurs, les Logia étaient en araméen, et les citations évangéliques de la Doctrine des apôtres serrent de trop près le texte grec de saint Matthieu, pour que nous puissions supposer qu'elles sont une traduction des Logia, indépendante de cet évangile. Le même raisonnement nous obligera à conclure que la Didachè n'a aucun rapport avec le texte araméen de saint Matthieu, qu'on affirme être le texte original. Nous concluons que l'auteur de la Didachè avait sous les yeux un exemplaire de l'évangile grec de saint Matthieu, tel que nous le possédons actuellement.

Il ne semble pas qu'il ait connu l'évangile de saint Marc; il ne le cite jamais et dans les passages parallèles qui se retrouvent dans saint Marc on voit clairement qu'il s'est servi de saint Matthieu.

Les ressemblances avec l'évangile de saint Matthieu sont donc trop nombreuses et trop littérales pour que l'auteur de la Didachè n'ait pas connu cet écrit. Il a aussi très probablement connu celui de saint Luc, et

1. Ces diverses suppositions ne préjugent en rien notre opinion sur la composition du premier évangile; elles sont mentionnées, parce qu'on les a mises en avant.

surtout les Actes des apôtres. Il est difficile de méconnaître le rapport d'idées et de termes qui existe entre la Didachè, IV, 8 : « Tu mettras tout en commun avec ton frère, et ne diras pas que quelque chose t'appartient en propre », et *Act.* IV, 32 : « Pas un d'eux ne disait de ce qu'il possédait qu'il lui appartenait en propre, mais tout était commun entre eux. » De plus, la Didachè donne à Jésus-Christ le même titre de παῖς Θεοῦ, que lui avaient donné saint Pierre dans son discours aux Juifs, et les fidèles dans leur prière d'actions de grâces après la délivrance des apôtres, *Act.* III, 13, 26; IV, 27, 30, et, coïncidence remarquable, dans cette même prière d'actions de grâces, David est aussi appelé παῖς Θεοῦ, IV, 25, comme dans le même passage de la Didachè, IX, 2, David est qualifié de παῖς de Dieu.

La conclusion qui s'impose, à la suite de ces rapprochements, est que la Doctrine des apôtres a connu les Actes, ou bien qu'elle a connu les documents dont se servit saint Luc pour écrire l'histoire de ces premiers temps du christianisme.

Les ressemblances entre la Didachè, IX, X, et le IVe évangile, XIV-XVII, sont aussi très nettes. Nous les avons relevées en détail et, nous l'avons déjà fait observer [1], elles ne prouvent pas que l'auteur de la Didachè ait connu l'évangile de saint Jean, mais établissent plutôt qu'il a puisé aux mêmes sources que celui-ci, c'est-à-dire à la tradition apostolique. Les points de contact sont en effet très marqués entre les prières eucharistiques de la Didachè, IX, X, et la prière de Notre-Seigneur, la veille de sa mort, pendant et après le repas qu'il prit avec ses disciples, *Jean*, XIV-XVII. Dans les deux prières, Dieu est appelé Père

1. *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. IV, p. 52 et ss.

saint, Πάτερ ἅγιε, *Jean*, XVII, 11 = *Did.* X, 2, terme qui n'est employé nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament. Les actions de grâces que nous trouvons dans la Didachè, X, 2, pour le saint nom que Dieu a fait habiter dans nos cœurs, pour la connaissance, la foi et l'immortalité qu'il a révélées par Jésus-Christ, répondent aux déclarations solennelles de Notre-Seigneur : « C'est la vie éternelle qu'ils vous connaissent, vous, le seul vrai Dieu », *Jean*, XVII, 3. « J'ai manifesté votre nom à ceux-ci », XVII, 26. Les prières pour l'unité et pour la sanctification de l'Église, pour sa délivrance de tous les maux et son perfectionnement dans l'amour de Dieu, *Did.* X, 5, ne nous rappellent-elles pas des prières identiques de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Qu'ils soient un », *Jean*, XVII, 11. « Que vous les préserviez du mal », *ib.* 15. « Sanctifiez-les », *ib.* 17. « Afin qu'eux aussi soient sanctifiés », *ib.* 19. « Qu'ils soient consommés en un », *ib.* 23 ? A comparer encore : *Did.* X, 2 = *Jean*, I, 14 ; XVII, 6, 11 ; *Did.* IX, 2 = *Jean*, XV, 1 ; *Did.* X, 5 = I *Jean*, II, 8 ; *Did.* IX, 2, 3 ; X, 2 = *Jean*, XV, 15 ; *Did.* XI, 2 = *Jean*, IV, 1. De ces nombreuses similitudes de texte conclura-t-on que la Didachè s'est servie du IVe évangile ? On pourrait tout aussi bien supposer que c'est saint Jean qui a connu la Didachè. Mais si l'on remarque que ce sont les prières eucharistiques de la Didachè, qui seules présentent des ressemblances assez frappantes avec le IVe évangile, si l'on se rappelle que ces prières, destinées à un usage liturgique, sont aussi anciennes dans l'Église que le rite qu'elles accompagnent, et qu'elles ont par conséquent une origine apostolique, on verra de suite que la Didachè ayant reproduit les prières d'actions de grâces que les apôtres avaient composées d'après la prière sacerdotale de Notre-Seigneur, et que saint Jean ayant répété les paroles originales de

Jésus-Christ, les deux ouvrages ont dû inévitablement se rencontrer et offrir de nombreux points de ressemblance.

La Didachè nomme l'Évangile, τὸ εὐαγγέλιον, à quatre reprises différentes, VIII, 3; XI, 3; XV, 3, 4, et deux fois au moins il s'agit certainement d'un évangile écrit. Ainsi elle dit, VIII, 2 : « Ne prie pas non plus comme les hypocrites, mais ainsi que l'a ordonné le Seigneur dans son Évangile ». et elle cite l'oraison dominicale, telle que nous la lisons dans saint Matthieu, sauf les variantes citées plus haut. Et XV, 4 : « Pour vos prières, vos aumônes et toutes vos actions, faites-les comme vous avez, ὡς ἔχετε, dans l'Évangile de Notre-Seigneur. » Il ne peut être question ici de l'Évangile en tant que bonne nouvelle : le terme signifie donc déjà : livre contenant la bonne nouvelle. Remarquons, de plus, que la Didachè prescrit les règles à suivre pour la prière et toutes les actions du chrétien, les basant sur l'Évangile. ce qui prouve qu'on tenait celui-ci pour un livre possédant une autorité qui lui venait du Seigneur.

On peut signaler quelques références aux épîtres de saint Paul : Funk en compte soixante et quinze, mais la plupart ne sont que de lointaines allusions, et il n'y a, en tous cas, aucune citation proprement dite. Nous reconnaissons que dans l'énumération que la Didachè fait des péchés, dans la description de l'Antichrist, dans les qualités qu'elle exige des *episcopoi* et des diacres, la Didachè nous rappelle d'assez près divers passages de saint Paul; elle se sert d'un terme que l'on ne retrouve que chez lui, κολλώμενοι ἀγαθῷ, *Did.* V, 2 = *Rom.* XII, 9; enfin, divers préceptes se rapprochent suffisamment pour que, sans forcer les textes, on puisse croire à un emprunt : *Did.* III, 5 = *Rom.* XV, 27; *Did.* III, 1 = I *Thess.* V, 22; *Did.* IV, 11 = *Eph.*

VI, 5; *Did.* XIV, 1 = *Hebr.* X, 22, 25, et XIII, 7. En conclurons-nous que l'auteur de la Didachè a connu les épîtres de saint Paul? C'est possible, mais nous n'oserions l'affirmer. La plupart de ces ressemblances sont trop vagues et, d'ailleurs, portent sur des sujets du domaine ordinaire de la prédication apostolique; on peut croire que les deux auteurs, tendant à un même but, l'édification chrétienne, ont été naturellement amenés à s'exprimer de même. Qu'après avoir lu les six premiers chapitres de la Didachè, on relise le douzième chapitre de l'épître aux Romains, ℣ 8 à 25, et l'on verra quel peut être le rapport entre les deux écrits : ce sont les mêmes préceptes exprimés quelquefois en termes identiques; et malgré ces similitudes, il nous semblerait hasardeux de croire à une dépendance de l'un des deux textes à l'autre.

Enfin, la Didachè, I, 4, cite presque textuellement la première épître de saint Pierre, II, 11 : « Je vous conjure de vous abstenir des désirs charnels, qui combattent contre l'âme. » On ne saurait d'ailleurs méconnaître une certaine conformité, au moins d'inspiration, entre elle et cette épître, celle de saint Jacques et celle de saint Jude.

Il ressort de cette étude sur la Didachè qu'au temps où furent écrites même ses parties les plus anciennes, l'évangile de saint Matthieu et très probablement celui de saint Luc existaient déjà à l'état écrit et qu'on leur attribuait l'autorité de paroles du Seigneur.

§ 5. — L'épître de saint Barnabé [1].

L'épître de saint Barnabé se rattache très étroite-

1. Les citations et références sont empruntées à l'édition Hemmer, Paris, 1907.

ment à la Didachè, puisque l'on rencontre dans les deux écrits de nombreux passages communs. Il est discuté entre les critiques auquel des deux il faut attribuer la priorité. Il est probable que la Didachè et l'épître de saint Barnabé sont indépendantes l'une de l'autre et qu'elles ont puisé à une même source les sentences qui leur sont communes. On n'est pas d'accord non plus sur la date de composition de l'épître de saint Barnabé. Elle aurait été écrite sous le règne de Vespasien (69-79), quelques années après la destruction du temple de Jérusalem, d'après Weizsäcker, Lightfoot, Ramsay, d'Herbigny [1], ou pendant le règne de Domitien (81-96), d'après Wieseler; sous Nerva (96-98), d'après Hilgenfeld, Funk; entre 107 et 120, d'après Hefele; vers 117, d'après Veil et Oger; vers 130 ou 131, d'après Harnack, Schlatter, Stanton. Ces dates tardives excluent nettement saint Barnabé comme auteur de cette épître. C'est d'ailleurs une opinion très répandue chez les critiques, même chez ceux qui placent plus tôt la date de composition de cette épître, que celle-ci n'est pas l'œuvre de saint Barnabé.

Le témoignage de l'épître de saint Barnabé sur les évangiles est très important, puisque c'est dans cet écrit que nous rencontrons pour la première fois la formule officielle de citation des Écritures, ὡς γέγραπται, pour introduire un passage de l'évangile, rapportant une parole du Seigneur. C'est même principalement à cause de cette formule qu'Harnack reporte la date de composition de l'épître au IIe siècle. Il ne peut admettre que l'autorité scripturaire ait été reconnue, dès le Ier siècle, aux textes des évangiles. Voici le texte :

1. Dans un récent travail, inséré dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, p. 566, d'Herbigny a prouvé que les données de l'épître, ch. IV, indiquaient expressément le règne de Vespasien, vers l'an 72. Il croit donc que saint Barnabé peut être l'auteur de l'épître.

Barn. IV, 14 : Προσέχωμεν μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν.	*Matth.* XXII, 14 : Πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

Saint Barnabé a donc emprunté cette sentence à un évangile écrit, et non à la tradition orale ou au IV[e] livre d'Esdras, VIII, 3, comme on l'a soutenu, car le texte en est trop différent. La valeur de ce témoignage pour établir l'autorité divine de ce passage est diminuée par ce fait que saint Barnabé, XVI, 5, a cité aussi un passage d'Hénoch en l'introduisant par la formule : λέγει γὰρ ἡ γραφή. Croyait-il qu'Hénoch était Écriture divine? C'est possible. Ch. XII, 1, il attribue à un autre prophète : Ὁρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ, une parole probablement empruntée au IV Esdras, V, 5.

La connaissance qu'a eue saint Barnabé du premier évangile ressort encore d'autres passages. Chapitre VI, 13, il rapporte une parole du Seigneur : Λέγει δὲ Κύριος· Ἰδού, ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα, qui rappelle vaguement Matthieu, XIX, 30 ; XX, 16. Au chapitre VII, 3, il fait allusion au vinaigre et au fiel, dont le Fils de Dieu fut abreuvé sur la croix ; VII, 9, à Jésus vêtu d'un vêtement écarlate, outragé, couvert de coups et de crachats, et enfin crucifié : faits relatés dans Matthieu, XXVII, 34, 48, 30. Chapitre V, 9, il rapporte une parole du Seigneur : Οὐκ ἦλθεν καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς = *Matth.* IX, 13 ; *Marc*, II, 16. Quelques autres passages de saint Barnabé rappellent nos évangiles, surtout celui de saint Matthieu.

Mais s'il a connu les évangiles, comment a-t-il pu écrire : Διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς. C'est pourquoi nous célébrons avec joie le huitième jour, où Jésus est ressuscité et où, après s'être manifesté, il est monté aux cieux, XV, 9? Il faudrait croire que saint Barnabé avait mal com-

pris le chapitre XXIVe de saint Luc et qu'il n'avait pas entre les mains le livre des Actes. On peut cependant supposer que ἐν ᾗ détermine seulement ἀνέστη ἐκ νεκρῶν. et que la seconde partie de la phrase est indépendante et, par conséquent, que le jour des apparitions du Seigneur et de son Ascension n'est pas déterminé par les mots : le huitième jour. Il est difficile d'admettre que saint Barnabé n'a pas su que Jésus n'était pas monté au ciel le jour de Pâques.

On pourrait relever quelques ressemblances avec le IVe évangile. Ainsi VI, 3, saint Barnabé emploie une expression johannique : Καὶ ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα = *Jean*, VI, 51 : Ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα. Il répète encore cette formule : ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα, VIII, 5 ; IX, 2 ; XI, 10. Il parle du serpent d'airain, cf. *Jean*, III, 4, mais il le connaît par le livre des Nombres. En résumé, bien qu'on doive reconnaître entre l'épître de saint Barnabé et le IVe évangile une certaine affinité de conception, on ne peut conclure à la dépendance du premier au second.

Il n'en est plus de même en ce qui concerne les épîtres pauliniennes. Saint Barnabé les a connues et s'en est servi. Les points d'accord sont nombreux : quelques-uns sont frappants : *Barn.* XIII, 7 = *Rom.* IV, 3, 10. D'autres le sont moins, tout en étant cependant assez littéraux : *Barn.* XIII, 2, 3 = *Rom.* IX. 7-13 ; *Barn.* IV, 11 = I *Cor.* III, 1, 16, 18 et II *Cor.* V, 10 ; *Barn.* VI, 11 et ss. = *Eph.* II, 10, 21 ; *Barn.* III, 17 ; IV, 22 et II *Cor.* V, 17 ; I *Cor.* III, 16 : *Barn.* IV, 12 = *Col.* III, 9 ; *Barn.* XII, 7 = *Col.* I, 16, et d'autres rapprochements avec I Timothée, II Timothée, Tite. On trouve assez souvent des passages de saint Barnabé qui rappellent plusieurs textes de Paul.

Saint Barnabé a connu l'épître aux Hébreux ; il en est tout imprégné. Que l'on compare par exemple :

Barn. V, 5, 6 = *Héb.* I, 2; II, 9; *Barn.* VI, 17-19 = *Héb.* II, 5-9; *Barn.* IV, 9, 10, 13 = *Héb.* IV, 1; X, 24. On trouve dans les deux écrits des expressions semblables ou analogues : ῥαντισμὸς αἵματος, κληρονόμος.

Saint Barnabé a connu aussi la première épître de saint Pierre et peut-être l'Apocalypse. Outre des expressions analogues, on trouve des passages assez semblables :

Barn. IV, 12 : Ὁ Κύριος ἀπροσωπολήμπτως κρινεῖ τὸν κόσμον· ἕκαστος καθὼς ἐποίησεν κομιεῖται.	*Pr.* I, 17 : Καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον.

Ce terme ἀπροσωπολήμπτως est très rare ; il n'est nulle part ailleurs, sauf une fois dans I *Cl.* I, 3. Cf. encore : *Barn.* V, 5, 6 ; VI, 7 = I *Pr.* I, 10, 35 ; *Barn.* VI, 2-4 = I *Pr.* II, 6-8 ; *Barn.* VII, 9 = *Ap.* I, 7, 18.

Barn. XXI, 3 : Ἐγγὺς ὁ Κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ.	*Apoc.* XXII, 11, 12 : Ὁ καιρὸς γὰρ ἐγγύς ἐστιν. Ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, και ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ.

Mais saint Barnabé a peut-être emprunté cette idée à Isaïe, XL, 10.

De l'ensemble de ces faits il paraît ressortir qu'il existait au temps de saint Barnabé des recueils contenant les évangiles et les écrits apostoliques, et que les premiers au moins étaient tenus pour des Écritures, comme celles de l'Ancien Testament.

§ 6. — Le Pasteur d'Hermas [1].

Il est assez difficile de fixer exactement la date de composition du Pasteur ; elle varie suivant l'auteur auquel on l'attribue. La majorité des critiques croit que le Pasteur a été écrit par Hermas, frère du pape Pie Ier,

1. Les citations du Pasteur d'Hermas sont empruntées à Funk, *Opera patrum apostolicorum*, I, p. 334 ss. Tübingen, 1887.

141-155. C'est à cette époque que le Pasteur fut terminé et publié. Mais, si l'on en croit plusieurs critiques, ses diverses parties avaient été écrites à des époques antérieures. D'après Harnack, le Pasteur serait issu des formes successives suivantes : 1, a, Le fonds de la II[e] Vision; b, les Visions I-III; c, les Visions I-IV. 2, Le Pasteur proprement dit, contenant la Vision V, les Mandata et les Similitudes I-VIII. 3, Les Visions ajoutées à la collection précédente, augmentée de la Similitude IX. 4, La même collection avec addition de la Similitude X. Les premiers morceaux auraient été écrits vers l'an 120-125, et l'édition définitive serait de l'an 140.

Cette date tardive n'est pas acceptée par tous les critiques. Ewald, Zahn, Caspari croient que le Pasteur a été écrit vers l'an 100; Stanton, vers 110-125; Hilgenfeld, vers 117-138; Lipsius, au milieu du II[e] siècle; Lightfoot, vers 145; Bardenhewer, Batiffol, vers 140-155.

On ne trouve dans le Pasteur aucune citation directe de l'Ancien ou du Nouveau Testament; cependant, on y rencontre une telle quantité d'idées ou d'expressions qui se retrouvent dans les écrits néotestamentaires qu'on ne peut douter que l'auteur les a connus. Il adapte les pensées et la langue des évangélistes à son propre but. Un résumé de la Similitude V, 2, va nous montrer comment il combine les évangiles synoptiques. Un certain homme planta une vigne, *Matth.* XXI, 33; *Marc*, XII, 1; *Luc*, XX, 9, dans une partie de son champ, *Matth.* XIII, 24. Il choisit un serviteur fidèle et qu'il honorait, et lui confia sa vigne, lui ordonnant de l'enclore, *Matth.* XXI, 33; *Marc*, XII, 1; puis il partit pour un pays étranger, *Matth.* XXI, 33; *Marc*, XXI, 1; *Luc*, XX, 9. Le serviteur exécuta les ordres de son maître; puis, voyant la vigne pleine

d'herbes, il se dit : Je bêcherai cette vigne, elle sera plus belle et donnera des fruits plus abondants, *Luc,* XIII, 8, 9. Peu de temps après, le maître revint et voyant la vigne bien cultivée, il appela son fils bien-aimé, *Marc,* XII, 7; *Luc,* XX, 13, qui était héritier, *Matth.* XXI, 58; *Marc*, XII, 7; *Luc,* XX, 14, et ses amis, et ils se réjouirent avec le serviteur, *Luc,* XV, 6, du témoignage que lui témoignait le Seigneur, ἐπὶ τῇ μαρτυρίᾳ ᾗ ἐμαρτύρησεν αὐτῷ ὁ δεσπότης, *Jean,* V, 32. Le maître annonça qu'il avait l'intention de constituer le serviteur, le cohéritier de son fils. Puis, le père de famille, *Matth.* XX, 1, donna un souper, *Luc,* XIV, 16. A la fin de la parabole, comme il est fait après les paraboles évangéliques, Hermas en demande l'explication, parce qu'il n'a pas compris. Je t'expliquerai, dit le Seigneur, ἐπιλύσω, *Marc*, IV, 34, toutes choses, et il ordonne de garder les commandements, *Matth.* XIX, 17. Ce champ est le monde, *Matth.* XIII, 37.

Hermas s'est inspiré de Matthieu, XIII, 20, 21: *Marc*, IV, 18, 19; *Luc*, VIII, 14, pour exposer la parabole du Semeur : Οὗτοί εἰσιν ἔχοντες μὲν πίστιν, ἔχοντες δὲ καὶ πλοῦτον τοῦ αἰῶνος τούτου· ὅταν γένηται θλῖψις, διὰ τὸν πλοῦτον αὐτῶν καὶ διὰ πραγματείας ἀπαρνοῦνται τὸν Κύριον αὐτῶν. *Vis.* III, 6, 5. Οἱ μὲν τρίβολοί εἰσιν οἱ πλουσίοι, αἱ δὲ ἄκανθαι οἱ ἐν ταῖς πραγματείαις ταῖς ποικίλαις ἐμπεφυρμένοι... Πνιγόμενοι ὑπὸ τῶν πράξεων αὐτῶν, *Sim.* IX, 20, 1, 2.

La malédiction contre les incrédules : Οὐαὶ τοῖς... παρακούσασιν : αἱρετώτερον ἦν αὐτοῖς τὸ μὴ γεννηθῆναι, *Vis.* IV, 2, 6, rappelle Matthieu, XXVI, 24; Marc, XIV, 21; celle contre les riches : Οἱ πλούσιοι... δυσκόλως εἰσελεύσονται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ, *Simil.* IX, 20, 2, est certainement une citation de Matthieu, XIX, 23 ou de Marc, X, 22. Dans le Mandement IV, 1, 6 : Ἐὰν δὲ ἀπολύσας τὴν γυναῖκα ἑτέραν γαμήσῃ, καὶ αὐτὸς μοιχᾶται, on a le même commandement du Seigneur que dans Matthieu, XIX,

9; Marc, X, 11. Cf. aussi *Mand.* IV, 1, 1 = *Matth.* V, 28. On peut encore relever dans le Pasteur des similitudes de pensées et d'expressions avec saint Matthieu : *Mand.* XII, 1, 2 = *Matth.* XXII, 11; *Mand.* XI, 16 = *Matth.* VII, 15, 16; *Sim.* III, 3 = *Matth.* XIII, 30; *Sim.* V, 6, 4 = *Matth.* XXVIII, 18; *Vis.* III, 9, 8 = *Matth.* V, 35; avec saint Marc : *Mand.* IV, 2, 1 : Οὐ συνίω οὐδὲν καὶ ἡ καρδία μου πεπώρωται = *Marc*, VI, 52 : Οὐ γὰρ συνῆκαν... ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη. Cf. aussi *Marc*, VIII, 17. avec saint Luc : *Mand.* IX, 8 = *Luc*, XVIII, 1.

On retrouve dans le Pasteur des expressions johanniques : ἀληθινός, δοξάζομαι, ζωή, πύλη, la porte qui permet l'entrée dans la tour qui représente l'Église, l'affirmation que la porte est le fils de Dieu et qu'on ne peut entrer dans le royaume que par lui, toutes sentences qui rappellent les paroles de Jésus : Ἐγώ εἰμι ἡ θύρα, *Jean*. X, 7; Οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ δι' ἐμοῦ, *Jean*, XIV, 6, et d'autres passages assez ressemblants : *Sim.* V, 6, 3 = *Jean*, X, 18; *Sim.* IX, 15, 3 = *Jean*, III, 3, 5. On peut donc croire qu'Hermas a connu le IV[e] évangile.

De ces multiples ressemblances d'idées et d'expressions, on doit conclure qu'Hermas a connu nos quatre évangiles; est-on cependant fondé à affirmer, comme Taylor[1], que, pour Hermas, l'Église était fondée sur les quatre évangiles? Il en trouve la preuve dans la Vision III, 13, 1, 3, où Hermas voit une dame jeune et belle, assise sur un escabeau fortement posé, car il a quatre pieds, de même que le monde a quatre éléments, ce qui nous rappelle que, d'après saint Irénée[2], comme il y a quatre régions du monde il y a quatre

1. *The Witness of Hermas to the four Gospels*, London, 1892, p. 16.
2. *Adv. Haer.* III, 11.

évangiles. Taylor trouve une autre preuve dans le passage où Hermas, *Sim.* IX, 15, 4, dit que les pierres qui ont servi de fondement à sa tour symbolique sont au nombre de 10, 25, 35, 40. Or, les décades de ces chiffres sont en grec les initiales de Jean, Kephas, Luc, Matthieu. En effet : ι = 10 ; κ = 20 ; λ = 30 ; μ = 40. Donc les fondements de l'Église sont nos quatre évangiles. On remarquera, en effet, qu'on ne trouve dans le Pasteur aucun passage qu'on puisse rapporter à un évangile apocryphe.

Hermas s'est beaucoup servi de l'épître de saint Jacques ; il lui emprunte des expressions et surtout des idées en si grand nombre qu'on peut se demander s'il ne savait pas cette épître par cœur. Signalons seulement les passages les plus ressemblants :

Sim. I, 8 : Χήρας καὶ ὀρφανοὺς ἐπισκέπτεσθε. Cf. *Mand.* VIII, 10 ; *Vision* III, 9, 2.	*Jacq.* I, 27 : Ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν.
Mand. XII, 6, 3 : Φοβήθητε τὸν πάντα δυνάμενον σῶσαι καὶ ἀπόλεσαι.	*Jacq.* IV, 12 : Ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπόλεσαι.

Cf. encore *Mand.* IX, 1, 2, 4, 5 = *Jacq.* I, 6-8 ; *Sim.* IX, 23, 2-4 = *Jacq.* IV, 11 ; *Vis.* II, 2, 7 = *Jacq.* I, 12 ; *Mand.* II, 2, 3 = *Jacq.* IV, 11, etc. On trouvera relevés dans *The New Testament in the apostolic Fathers* plus de quarante passages du Pasteur qui rappellent plus ou moins l'épître de saint Jacques.

Hermas a connu aussi l'épître aux Hébreux, ainsi qu'il ressort de la comparaison entre *Vis.* II, 3, 2 ; III, 7, 2 = *Héb.* III, 12 ; *Sim.* I, 1, 11 = *Héb.* XI, 13, et peut-être *Mand.* IV, 3, 1, 2 ; *Sim.* IX, 26, 6 = *Héb.* VI, 4-6.

On trouve de même quelques rapports entre le Pasteur et les épîtres aux Ephésiens, aux Romains, Ire aux Thessaloniciens, l'épître de saint Pierre et les Actes.

L'expression inusitée καρδιογνώστης appliquée à Dieu, est dans *Mand.* IV, 3, 4, comme dans *Act.* I, 24; XV, 8[1].

§ 7. — L'épître dite de Clément.

Il est difficile de fixer exactement la date. la nature et l'auteur de l'épître, qui a longtemps porté le titre de IIe épître de Clément. Actuellement, on est à peu près d'accord à supposer que c'est une homélie dont l'auteur est inconnu[2]. Bryennios cependant pense toujours que c'est saint Clément Romain. Harnack croyait pouvoir identifier cette épître avec une lettre écrite aux Corinthiens par le pape Soter (166-170); actuellement, il y voit une homélie. envoyée par le pape Soter qui l'aurait accompagnée d'une lettre, mais la majorité des critiques s'accorde à placer cet écrit dans le second quart du IIe siècle. Lightfoot[3] fixe comme très probable l'an 120-140. Les uns croient cette homélie d'origine romaine; d'autres pensent qu'elle a été prononcée à Corinthe.

On trouve dans cette homélie de très nombreuses citations ou réminiscences du Nouveau Testament; huit seraient littérales d'après Funk. L'auteur aurait connu presque tous les livres néotestamentaires et son témoignage sur l'autorité qu'on leur attribuait serait très important, s'il n'était diminué par quelques faits que nous allons discuter.

Le Peudo-Clément, III, 2, cite une parole de Jésus: Λέγει δὲ καὶ αὐτός (Χριστός)· Τὸν ὁμολογήσαντά με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ πατρός μου, *Matth.* X, 32. La parole suivante qui est attribuée à Dieu,

1. Voir les citations et les références dans *The New Testament in the apostolic Fathers*, Oxford, 1905, p. 105 et 114-117.
2. Voir Hemmer, *Les Pères apostoliques*, II, p. LXIII, Paris, 1909.
3. *Apost. Fathers*, II, p. 191-200.

XIII, 4, rappelle de très près une parole de Jésus, *Luc*, VI, 32, 35 : Λέγει ὁ Θεός· Οὐ χάρις ὑμῖν εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ἀλλὰ χάρις ὑμῖν εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς καὶ τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς. Ch. VI, 1, 2, Pseudo-Clément cite textuellement une parole du Seigneur : Λέγει δὲ ὁ Κύριος· Οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἐὰν ἡμεῖς θέλωμεν καὶ Θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ ἀσύμφορον ἡμῖν ἐστίν = *Luc*, XVI, 13; Τί γὰρ τὸ ὄφελος ἐάν τις τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν ζημιωθῇ = *Matth.* XVI, 26; *Luc*, IX, 25. La sentence attribuée au Seigneur, IX, 11 : Καὶ γὰρ εἶπεν ὁ Κύριος· Ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου, rappelle des paroles analogues dans *Luc*, VIII, 21 ; *Matth.* XII, 49.

De ces textes on conclura que le Pseudo-Clément connaissait les évangiles synoptiques. Il semblerait même qu'il les met sur le même pied que l'Ancien Testament, puisqu'il traite d'autre Écriture un passage qui leur est emprunté. Ch. II, 4 : Καὶ ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει ὅτι οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτολούς, *Matth.* IX, 13; *Marc*, II, 17; *Luc*, V, 32. Immédiatement avant, II, 1-3, il avait cité des passages de l'Ancien Testament. Ailleurs, XIV, 2, il en appelle pour la doctrine sur l'Eglise aux Livres, c'est-à-dire à l'Ancien Testament et aux apôtres : Καὶ ἔτι τὰ βιβλία τῶν προφητῶν καὶ οἱ ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν. Il résulterait de ces textes que Pseudo-Clément tiendrait les écrits apostoliques, qu'il vient de citer, *Éph.* I, 22, 23, pour des Écritures divines au même titre que l'Ancien Testament.

Mais quelle idée se faisait-il des livres inspirés? Ch. XI, 2-4, il cite comme parole prophétique : Λέγει γὰρ καὶ ὁ προφητικὸς λόγος, une suite de sentences que nous ne retrouvons pas dans les Écritures canoniques. Les mêmes sentences avaient été introduites par saint Clément Romain, XXIII, 3, 4, par ἡ γραφὴ αὕτη. En outre,

Pseudo-Clément introduit des sentences extra-canoniques, V, 2, par la même formule que les paroles canoniques : « Car le Seigneur dit : « Vous serez comme des âgneaux au milieu des loups ». Pierre répondant lui dit : « Quoi donc si les loups dévorent les brebis? » Jésus répondit à Pierre : « Est-ce que les agneaux craignent les loups après leur mort? Vous aussi ne craignez pas ceux qui vous tuent et qui ne peuvent rien vous faire de plus, mais craignez celui qui, après que vous serez mort, a le pouvoir de jeter votre âme et votre corps dans la géhenne du feu. » On ne sait à quel écrit a été emprunté ce dialogue de Jésus avec Pierre, mais il se pourrait qu'il ne provienne pas d'un apocryphe, et qu'il ait été composé à l'aide de paroles authentiques du Seigneur. Cf. *Luc*, X, 3; *Matth.* X. 16 et *Luc*, XII, 4; *Matth.* X, 28; Justin, I *Apol.* 19. La sentence suivante, IV, 5, est bien plus éloignée encore des textes canoniques : Εἶπεν ὁ Κύριος· Ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου, καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν, ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ, ἐργάται ἀνομίας. Cf. *Luc*, XIII, 27; *Matth.* VII, 23. On trouve une sentence analogue dans la première Apologie, 16, de saint Justin.

Ailleurs, VIII, 5, le Pseudo-Clément mélange un texte extra-canonique et un texte canonique, et affirme qu'ils sont tous deux dans l'Evangile : Λέγει γὰρ ὁ Κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· Εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι (ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν) = *Luc*, XVI, 10. La première partie du texte se retrouve dans saint Irénée, *Adv. Haer.* II, 34, 3. Enfin, XII, 2, le Pseudo-Clément cite une parole du Seigneur dont une partie se retrouverait, d'après Clément d'Alexandrie [1], dans l'évangile selon les Egyptiens : Ἐπερωτηθεὶς γὰρ αὐτὸς ὁ Κύριος ἀπό τινος, πότε

1. *Strom.* IX, 63.

ἥξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία, εἶπεν· Ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θελείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ. Si l'on compare cette sentence avec celle que Clément d'Alexandrie cite comme provenant de l'Évangile aux Égyptiens, on constate que les détails en sont trop différents pour que l'on puisse croire qu'il y a dépendance de l'une à l'autre. L'origine est donc inconnue.

Nous sommes obligé de conclure que le Pseudo-Clément n'établissait pas une distinction très nette entre les documents dont il se servait. Outre les évangiles, qui, de son temps, étaient déjà acceptés par toute l'Eglise comme reproduisant les paroles authentiques du Seigneur, il utilisait aussi des évangiles dont le témoignage n'était pas reçu par tous. Il en introduit les sentences par les mêmes formules que les écrits canoniques, ce qui prouverait que, pour lui, quelques évangiles ou plutôt des recueils de sentences du Seigneur jouissaient d'une certaine autorité.

Pseudo-Clément connaît un groupe d'écrits qu'il appelle l'Évangile, VIII, 5 et un autre, les Apôtres, XIV, 2. On pourrait même croire que par cette expression : τὰ Βιϐλία τῶν προφητῶν καὶ οἱ ἀπόστολοι, XIV, 2, il désignait les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, les évangiles étant, comme chez saint Justin, rangés sous ce terme : οἱ ἀπόστολοι. Observons que, si nous retranchons, comme le manuscrit H, les mots τῶν προφητῶν, la formule qui reste : τὰ βιϐλία καὶ οἱ ἀπόστολοι, pourrait désigner le Nouveau Testament, Évangiles et Apôtres. Seulement, cette expression serait inusitée.

Le Pseudo-Clément a connu les écrits apostoliques : l'épître aux Hébreux : *Ps.-Cl.* XI, 6 = *Héb.* X, 23; *Ps.-Cl.* I, 6 = *Héb.* XII, 1; *Ps.-Cl.* XVI, 4 = *Héb.* XIII, 18; la première épître aux Corinthiens : *Ps.-Cl.* IX,

3 = I *Cor.* VI, 19; *Ps.-Cl.* VII, 1 = I *Cor.* IX, 24-25; l'épître aux Éphésiens : *Ps.-Cl.* XIV, 2 = *Eph.* I, 22; l'épître de saint Jacques : *Ps.-Cl.* VI, 3, 5 = *Jacq.* IV, 4; *Ps.-Cl.* XV, 1 = *Jacq.* V, 16; *Ps.-Cl.* XVI, 4 = *Jacq.* V, 20; *Ps.-Cl.* XX, 2-4 = *Jacq.* V, 7, 8, 10; l'épître de saint Pierre : *Ps.-Cl.* XIV, 2 = *Pierre*, I, 20; *Ps.-Cl.* XVI, 4 = I *Pierre*, IV, 8; peut-être l'épître aux Romains, la première à Timothée, la deuxième de saint Pierre et l'épître de saint Jude. On trouvera les références dans *The New Testament in the apostolic Fathers*, p. 125-659.

CHAPITRE III

PÉRIODE DES PÈRES APOLOGISTES.

§ 1. — Quadratus et Aristide.

Parmi les écrivains orthodoxes nous rencontrons ensuite, par ordre de date à peu près fixée, Quadratus et Aristide. Quadratus écrivit vers 125, 126, une apologie du Christianisme qu'il remit à l'empereur Hadrien, lors de son passage à Athènes. Il nous en reste seulement un court fragment qu'Eusèbe[1] a rapporté; il n'est d'aucune importance pour notre étude.

Il n'en est pas de même pour l'Apologie d'Aristide. D'après Eusèbe[2], elle avait été adressée aussi à l'empereur Hadrien, par conséquent vers 125-126. On la croyait perdue ; mais, en 1878, un fragment considérable de la première partie a été publié dans une version arménienne par les Pères Méchitaristes de Venise. Une version syriaque, complète ou presque complète, a été découverte en 1889, dans le couvent de Sainte-Catherine au Mont Sinaï ; puis une grande partie du texte grec a été trouvée par J. A. Robinson, insérée dans l'*Histoire de Barlaam et Josaphat*. La version syriaque a été publiée en 1891 par Rendel Harris, et le texte grec par

1. *Hist. eccl.* IV, 3.
2. *Hist. eccl.* IV, 3, 3.

J. A. Robinson[1]. Remarquons que, d'après la version arménienne et un premier titre de la version syriaque, l'Apologie aurait été adressée à l'empereur Hadrien : d'après un second titre de la même version, à Caesar Titus Hadrianus Antoninus, par conséquent à Antonin le Pieux, fils adoptif d'Hadrien (138-161). La date de l'Apologie serait donc reculée vers le milieu du second siècle.

Aristide expose à l'empereur, dans son Apologie, les principales vérités du Christianisme ; il serait possible d'extraire de celle-ci un symbole de la foi chrétienne analogue au Symbole des apôtres. Elle présente les faits de la vie du Seigneur de la même façon que les évangiles, sauf sur un point : Jésus a été crucifié par les Juifs. Elle n'a aucune citation textuelle des évangiles, mais elle est néanmoins un témoin important de l'existence des évangiles et d'écrits chrétiens. Au chapitre II, nous lisons dans la version syriaque[2] : « Cela, l'Incarnation du Fils de Dieu, est enseigné d'après l'Évangile, qui, il y a peu de temps, a été prêché (parlé) parmi vous, et si vous le lisez (l'évangile) vous comprendrez la puissance qui est en lui. » Aristide mentionne ici un évangile écrit qui possède une puissance, ce qui doit s'entendre de l'autorité qu'il a d'enseigner. Le texte grec, XVI, tel qu'on le retrouve dans l'*Histoire de Barlaam et Josaphat*[3], est encore beaucoup plus précis : Μετὰ δὲ τρεῖς ἡμέρας ἀνεβίω καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν. Οὗ τὸ κλέος τῆς παρουσίας ἐκ τῆς παρ' αὐτοῖς καλουμένης εὐαγγελικῆς ἁγίας γραφῆς ἔξεστί σοι γνῶναι, βασιλεῦ, ἐὰν ἐντύχῃς. De ce texte grec il ressort que, pour Aristide, les évangiles sont une Écriture sainte. Le texte syriaque constate seulement dans ce passage l'existence

1. *Texts and Studies*, I, 1, *The Apology of Aristides*, Cambridge, 1891.
2. *Edition citée*, p. 36 de la traduction.
3. *Edition citée*, p. 110.

des évangiles. Lequel des deux est le texte authentique? Il est difficile de croire que, si le texte grec était aussi clair, le traducteur syriaque l'ait reproduit d'une façon aussi obscure. L'auteur de l'*Histoire de Barlaam* a peut-être expliqué et développé le texte qu'il reproduisait.

Au chapitre XVI, Aristide en appelle au témoignage des écrits des chrétiens : Καὶ ἵνα γνῷς, βασιλεῦ, ὅτι οὐκ ἀπ' ἐμαυτοῦ ταῦτα λέγω, ταῖς γραφαῖς ἐγκύψας τῶν χριστιανῶν εὑρήσεις οὐδὲν ἔξω τῆς ἀληθείας με λέγειν. Le texte syriaque s'accorde avec celui-ci.

On peut relever dans le texte grec un certain nombre d'expressions qui rappellent celles du Nouveau Testament : Δι' αὐτοῦ δὲ τὰ πάντα συνέστηκεν = *Col.* I, 17; σοφοὶ λέγοντες εἶναι ἐμωράνθησαν = *Rom.* I, 22; τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτοὺς προφήτας καὶ δικαίους ἀπέκτειναν, combinaison de Matthieu, XIII, 17 et XXIII, 37, etc.[1].

§ 2. — Les presbytres et Papias.

C'est à peu près vers la même époque, 110-130, que vécurent en Asie et enseignèrent les presbytres, dont Papias et saint Irénée rapportent les paroles, et Papias lui-même.

Le témoignage suivant du presbytre, disciple du Seigneur, auquel saint Irénée[2] fait allusion : « Hujusmodi quoque de duobus Testamentis senior, apostolorum discipulus, disputabat, ab uno quidem et eodem Deo utraque contendens », serait d'une importance capitale, s'il n'était pas l'objet de contestation. Il établirait qu'au temps du presbytre, probablement saint Polycarpe, on reconnaissait l'existence de deux Testaments, et que le Nouveau jouissait de la même autorité que l'Ancien,

1. Voir les textes dans l'édition citée, p. 100, 104, 110.
2. *Adv. Haer.* IV, 49, 1.

puisque tous les deux venaient du même Dieu. Mais on peut se demander si le presbytre s'est réellement servi de cette expression « les deux Testaments », et, d'autre part, si cette expression était bien dans le texte grec de saint Irénée que nous n'avons plus, et, par conséquent, si elle n'est pas une interprétation du traducteur latin d'un terme que nous ne connaissons pas. On ne trouve pas dans le reste du traité de saint Irénée le terme διαθήκη, qu'aurait traduit *testamentum*, ni d'ailleurs *testamentum*, employé dans le sens de collection de Livres saints. Saint Irénée se sert pour désigner celle-ci du terme *Scripturae*.

Saint Irénée cite encore un presbytre, qui rapporte des passages de saint Paul, extraits de l'épître aux Romains, de la première épître aux Corinthiens et de l'épître aux Éphésiens, et d'autres presbytres, disciples des apôtres, qui rapportent des passages de l'Apocalypse, qu'ils attribuent à Jean l'apôtre[1].

Mais le plus important de ces témoignages est celui de Papias, évêque d'Hiérapolis, que nous avons à exposer et à discuter. Papias, né, d'après Edwin Abbot, en 85, ou d'après Lightfoot en 60-70, vécut dans la première moitié du IIe siècle et publia probablement ses Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις ou ἐξήγησις, vers 120-130, d'après Abbot; vers 125-130, d'après Sanday, Nicol, Zahn, Loisy; vers 130-140, ou un peu plus tard, d'après Lightfoot; vers 140-150, d'après Westcott, Stanton, Batiffol; vers 145-160, d'après Harnack. Saint Irénée[2] affirme qu'il a été auditeur de Jean, et compagnon de saint Polycarpe. Eusèbe[3] remarque que, d'après la préface de ses dires, τῶν αὐτοῦ λογων, Papias ne paraît pas avoir entendu et vu les saints apôtres, et il cite le pas-

1. *Adv. Haer.* V, 36.
2. *Adv. Haer.* V, 33, 4.
3. *Hist. eccl.* III, 39, 1.

sage suivant de son livre, que nous devons relever, car il y a diverses conclusions à en tirer. « Pour toi, je n'hésiterai pas à disposer en ordre, avec des explications, toutes les choses que j'ai bien apprises des presbytres et dont je me suis bien souvent souvenu, étant bien assuré de la vérité de ces (explications). Car je ne me plaisais pas, comme le font la plupart, auprès de ceux qui parlent beaucoup, mais auprès de ceux qui enseignent les choses vraies, ni auprès de ceux qui rapportent des préceptes étrangers, mais auprès de ceux qui (rapportaient les commandements) donnés à la foi de la part du Seigneur, et venus de la vérité elle-même. Si quelque part arrivait quelqu'un qui avait suivi les presbytres, je les questionnais sur les dires des presbytres, sur ce qu'avaient dit André ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur, sur ce que disent Aristion et le presbytre Jean, disciples du Seigneur. Car je ne pensais pas que les choses (qu'on peut tirer) des livres me fussent aussi utiles que celles (qui viennent) de la parole vivante et demeurante. » Eusèbe[1] remarque que Papias mentionne deux personnages du nom de Jean ; le premier est clairement l'évangéliste et le second Jean est rangé en dehors des apôtres avec Aristion. C'est donc d'Aristion et de Jean le presbytre qu'il aurait été l'auditeur direct, d'après sa propre affirmation. En réalité, dans ce passage, Papias dit qu'il a appris de ceux qui étaient dans la compagnie des presbytres ce que disent Aristion et Jean le presbytre. Cependant, le fait que Papias a été auditeur de Jean le presbytre est établi par le texte que nous citons plus loin. Eusèbe, très opposé aux doctrines millé-

1. *Hist. eccl.* III, 39, 5.

naristes, cherche à diminuer le témoignage de Papias. qui avait rapporté plusieurs traditions millénaristes. Il veut prouver par Papias lui-même que celui-ci n'a pas été l'auditeur de Jean et, comme probablement il existait une tradition sur ce point, tradition que répétait saint Irénée, il a affirmé que Papias disait lui-même qu'il avait été l'auditeur de Jean le presbytre[1].

Dans son ouvrage, ajoute-t-il[2], il nous donne encore d'autres récits d'Aristion sur les discours du Seigneur et les traditions du presbytre Jean. Voici la tradition que Jean le presbytre nous transmet au sujet de Marc[3], qui a écrit l'évangile : « Or, le presbytre Jean disait ceci : Marc l'interprète, ἑρμηνευτής, de Pierre, pour autant qu'il s'en souvenait, écrivit exactement, non cependant dans leur ordre, les choses dites ou faites par le Christ. Car il n'avait pas entendu le Seigneur et ne l'avait pas accompagné ; mais, à la fin, comme je l'ai dit, il avait accompagné Pierre, qui donnait ses enseignements suivant les besoins de ceux qui l'écoutaient et non comme établissant, ποιούμενος, une mise en ordre, σύνταξιν, des sentences du Seigneur, de sorte que Marc ne fit aucune faute en écrivant quelques faits comme il les répétait de mémoire (ou il s'en souvenait) ἀπεμνημόνευσεν. Car il ne prenait soin que de ne rien laisser de côté des choses qu'il avait entendues et de ne les altérer en rien. »

« Telles sont les choses que rapportait Papias, concernant Marc ; sur Matthieu voici ce qu'il disait, εἴρηται : Matthieu disposa en un tout (ou écrivit) donc les oracles (sentences) dans la langue hébraïque (araméenne), Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο (συνεγράψατο)[4],

1. *Hist. eccl.* III, 39, 7.
2. *Ib.* III, 39, 14.
3. *Ib.* III, 39, 15.
4. Συνετάξατο, d'après les manuscrits T E R B D ; συνεγραψατο d'après les Mss. A.-M. Schwartz a adopté συνεταταξατο dans son édition : EUSEBIUS,

et chacun les a traduits, selon qu'il en était capable[1]. »

On a cherché à diminuer la valeur du témoignage de Papias en faveur des écrits néotestamentaires en remarquant qu'il adoptait sans contrôle les fables et les légendes qui couraient de son temps. Eusèbe[2] d'ailleurs déclare qu'il était de très petit esprit, comme on peut l'affirmer d'après ses dires : Σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν, et il rappelle plusieurs de ces dires que Papias déclare tenir de la bouche des presbytres, de même que ceux qu'il rapporte sur les évangiles de saint Marc et de saint Matthieu. Ainsi, les filles de l'apôtre Philippe lui ont raconté la résurrection d'un mort et le miracle de Justus surnommé Barsabas, qui aurait bu un poison mortel et, par la grâce du Seigneur, n'en aurait éprouvé aucun mal[3]. Mais le même Papias, continue Eusèbe[4], ajoute d'autres choses qui lui sont venues par la tradition non écrite, telles que certaines paraboles étranges et des enseignements du Sauveur et certaines autres choses fabuleuses. Parmi celles-ci, il dit qu'il y aura deux mille ans après la résurrection des morts, que le règne du Christ sera matériel et qu'il se passera sur la terre. D'autre part, saint Irénée[5] retrace, d'après Papias, la félicité de ce royaume futur où tout sera en abondance ; les vignes auront une végétation prodigieuse, les grains de blé et les autres fruits et semences produiront des récoltes merveilleuses.

Ces fables nous paraissent extravagantes et déjà Eusèbe les rejetait comme telles. Mais de ce que

Kirchengeschichte, Leipzig, 1903, ainsi que GRAPIN, EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, Paris, 1905.

1. EUSÈBE, *Hist. eccl.* III, 39, 16.
2. *Hist. eccl.* III, 39, 13.
3. *Ib.* III, 39, 9.
4. *Ib.* III, 39, 11.
5. *Adv. Haer.* V, 33, 3.

Papias les a rapportées, il ne s'ensuit pas qu'il était faible d'esprit, car, à ce compte-là, il faudrait porter le même jugement sur saint Irénée qui les a acceptées comme vraies. N'oublions pas que, vers le milieu du IIe siècle, le millénarisme était en honneur dans l'Asie et ailleurs aussi. En fait, de ce que Papias a rapporté des légendes, cela n'infirme en rien son témoignage sur des faits positifs, à savoir l'existence et la nature des évangiles de saint Marc et de saint Matthieu.

Remarquons d'abord que le témoignage sur l'évangile de saint Marc est de haute valeur puisque, d'après Papias, il venait de Jean le presbytre, disciple du Seigneur. Toute la question est de savoir s'il se rapporte à notre évangile de saint Marc, tel que nous l'avons. Au dire de Papias, Marc avait rassemblé des faits et des paroles du Seigneur, le tout sans ordre, car il les reproduisait d'après la prédication de Pierre, laquelle ne formait pas un ensemble suivi des oracles du Seigneur. On se demande si ces notes caractéristiques peuvent s'appliquer à l'évangile actuel de saint Marc, ou si elles ne se rapporteraient pas à un Marc primitif, qui aurait été la source de celui que nous possédons maintenant. De la comparaison des deux autres synoptiques, il ressort bien que l'évangile canonique de saint Marc est incomplet, qu'il ne contient qu'une partie de la matière évangélique, mais peut-on dire que tout, faits et discours, y est rapporté sans ordre ou ne l'est pas dans l'ordre strictement chronologique? La question n'est pas de savoir si notre Marc canonique a conservé l'ordre réel des faits, mais de juger si Jean le presbytre a pu dire, à son point de vue, qu'il était sans ordre. Il est possible qu'il ait fait allusion à un ordre chronologique strict, lequel, peut-être, n'existe pas dans saint Marc, puisque, en définitive, si nous connaissons le rapport général

des événements importants, nous ne sommes pas assurés de la chronologie des faits de détail. Il est probable cependant que ce n'est pas à un ordre chronologique que faisait allusion Jean le presbytre, mais plutôt à une bonne ordonnance de la matière. A ce point de vue, Matthieu était mieux ordonné que Marc, et même le IVe évangile devait représenter pour lui l'évangile bien en ordre. De ce témoignage, rapporté par Papias, on ne peut donc conclure à un Marc primitif, différent de notre Marc actuel. S'il avait réellement existé, il serait bien étonnant qu'on n'en ait rien conservé et que, nulle part, on n'ait relevé des traces de son existence. Nous ne parlerons pas de l'hypothèse d'un Marc araméen, qui est complètement inconnu, et qui ne peut être celui dont parle Papias. S'il est remarqué que saint Marc était l'interprète de Pierre, c'est pour expliquer comment son évangile grec peut être la reproduction de la prédication araméenne de saint Pierre.

Le témoignage sur l'évangile de saint Matthieu présente des difficultés multiples, vu la divergence des explications qu'on peut en donner. Et d'abord, quelle en est la source? Eusèbe relève seulement ce que Papias disait au sujet de Matthieu, tandis que, pour Marc, il constatait que c'était ce que disait Jean le presbytre. De ce que le témoignage sur Matthieu suit dans Eusèbe ce qui est dit sur Marc, nous ne devons pas en conclure que les deux témoignages ont la même provenance.

En second lieu, est-ce que Papias, en affirmant que Matthieu a mis en ordre, συνετάξατο, les sentences, a voulu le distinguer plus nettement de Marc, qu'il dit avoir écrit sans ordre? Ce serait possible, s'il était certain que ces deux passages étaient accouplés dans Papias, ce que nous ignorons.

La question principale à résoudre au sujet de ce témoignage de Papias est celle-ci. Papias parle-t-il

ici d'un évangile araméen (hébreu) de saint Matthieu dont notre Matthieu canonique serait une traduction? Pour répondre à cette question, il faut savoir d'abord ce qu'il entend par les Logia du Seigneur. Fait-il allusion à cet hypothétique recueil de sentences qui, d'après la plupart des critiques actuels, serait une des sources de certains discours que l'on trouve dans Matthieu et Luc et même dans Marc, d'après quelques-uns? Nous n'en savons rien, car ce recueil n'est, pour le moment, qu'un postulat, nécessaire peut-être dans les systèmes actuels sur la question synoptique, mais d'une existence hypothétique. Personne ne l'a jamais vu et l'on ne s'entend pas même sur son contenu. S'il a réellement existé, comment a-t-il pu disparaître d'une façon aussi complète?

S'il n'a pas voulu parler de ce recueil, qu'est-ce que Papias a voulu viser en disant que Matthieu disposa en un tout les Logia du Seigneur? Logia signifie-t-il seulement des sentences ou englobe-t-il aussi des faits? En d'autres termes, Papias veut-il dire que Matthieu a rassemblé seulement des sentences ou qu'il a écrit un évangile, analogue à celui que nous possédons sous son nom? La réponse dépendra du sens que l'on donnera au terme λόγια.

Λόγιον, diminutif de λόγος, signifie, dans les auteurs classiques, réponses d'oracles, prédictions. Dans les Septante et dans Philon, il signifie oracles de Dieu, paroles inspirées, τὰ δέκα λόγια, les dix commandements [1]. En quelques passages il paraît avoir un sens plus étendu et embrasser tout à la fois des faits et des discours. Ce sens pourrait lui venir de l'hébreu. Les livres historiques de Samuel portent le titre de *Dibré Schemouel :* paroles sur Samuel, par conséquent récits.

1. PHILON, édition MANGEY, II, 208.

Cf. I *Sam.* XXIX, 29; II *Sam.* XX, 34; *Esther,* IX, 31.

Saint Paul, *Rom.* III, 2, dit que le privilège des Juifs a été que les oracles de Dieu, λόγια τοῦ Θεοῦ, leur ont été confiés. Or, c'est l'Ancien Testament tout entier qui a été confié aux Juifs. Il ne suit pas nécessairement de là que Paul étende le sens du mot λόγιον, parce qu'ici il mentionnait les faits et les discours de l'Ancien Testament surtout comme oracles, enseignements de Dieu. Peut-on dire que Papias a envisagé de même les faits de la vie du Seigneur et les enseignements de celui-ci? Il faudrait admettre que Papias reconnaissait aux évangiles la même autorité divine qu'à l'Ancien Testament, ce qui est très probable, mais nous n'en avons pas de preuves décisives. Dans l'épître aux Hébreux, V, 12, il est dit que les lecteurs ont besoin qu'on leur enseigne les premiers éléments des λόγια τοῦ Θεοῦ, et l'auteur se sert non seulement des enseignements, mais aussi des récits de l'Ancien Testament. Mais λόγια désigne en réalité dans cette épître l'enseignement chrétien. Les autres textes du Nouveau Testament qu'on allègue, *Act.* VIII, 38 et I *Pierre,* IV, 11, sont ambigus, mais le sens de λόγιον, oracle, est le plus naturel. Cependant, saint Clément Romain [1] écrit : « Vous connaissez bien les saintes Écritures et vous avez étudié les λόγια τοῦ Θεοῦ », après quoi il rappelle à ses lecteurs les récits du Deutéronome, IX, 12, de l'Exode, XXXII, 7. Saint Irénée [2] dit que les gnostiques pervertissent τὰ κυριακὰ λόγια, et il donne comme exemple la fausse interprétation du récit de la résurrection de la fille de Jaïr. Clément d'Alexandrie [3] attribue à Esdras la découverte et la restauration des Logia inspirés. On pourrait citer encore des exemples simi-

1. *Strom.* I, 392.
2. *Cor.* LIII.
3. *Adv. Haer.* I, 8, 2.

laires, d'Origène, de saint Basile. Ces exemples prouvent que le terme λόγιον n'était pas restreint au sens de oracle, sentence, surtout au temps de Papias.

Laquelle de ces deux significations de λόγιον Papias a-t-il donc employée? Son livre portait pour titre : *Explication des Logia dominicaux* : Ἐξήγησις λογίων κυριακῶν. Remarquons, en passant, qu'on a soutenu que le terme ἐξήγησις peut signifier exposition, c'est-à-dire simplement présentation de sentences et non explication. Ce dernier sens serait plus récent. C'est possible. mais Eusèbe l'employait dans cette signification, qui était classique. Et il semble bien que Papias n'avait pas en vue seulement de rapporter les Logia du Seigneur, mais aussi de les interpréter. Donc le mot Logia paraît signifier ici : oracles, sentences, car, dit-on, on n'interprète pas des faits. Cependant, il rapportait des faits dans son livre, ce qui tendrait à prouver qu'il ne faut pas trop s'appuyer sur la signification des termes. D'ailleurs, ne peut-on pas aussi interpréter des faits? De plus, si Papias, dans son livre, a donné, comme on l'a soutenu [1], une interprétation des prophéties messianiques concernant le Seigneur, d'où le titre : Λόγιων κυριακῶν ἐξήγησις, il n'y aurait pas lieu de comparer le sens que Papias donne ici au terme λόγιον à celui qu'il lui donne en parlant des Logia que Matthieu a mis en ordre. Mais nous prouverons plus loin que le livre de Papias était autre chose qu'une interprétation des oracles concernant le Seigneur. Il semblerait donc établi que Papias a eu en vue un recueil, où les sentences étaient en majorité — de là peut-être le terme choisi — mais qui contenait aussi des faits; par conséquent, il a mentionné ici un évangile de Matthieu. A son époque, Matthieu existait au complet.

1. SCHMIEDEL, art. *Gospels*, dans *Encyclopædia biblica* de CHEYNE, col. 1810. London, 1901.

Il est vrai qu'en parlant de Marc, Papias dit que celui-ci écrivit les choses dites ou faites par le Seigneur et que Matthieu rassembla les Logia (sentences). Il y aurait opposition entre l'œuvre de l'un et celle de l'autre; dans Marc on trouve des paroles et des faits, dans Matthieu des sentences (paroles). Cette observation trancherait la question si les deux textes, rapprochés dans Eusèbe, l'avaient été aussi dans Papias, ce que nous ne savons pas. Il semble, a-t-on dit, que lorsqu'il veut parler de discours il emploie le terme λόγος et non λόγιον. « Pierre, dit-il, selon les besoins donnait des enseignements, mais n'établissait pas une mise en ordre des discours du Seigneur, τῶν κυριακῶν λόγων [1]. » Quoi qu'il en soit, il est probable que Papias n'a pas fait allusion à une mise en ordre de sentences, analogues à celles que l'on a trouvées à Behnesa, mais plutôt à un recueil où les discours dominaient, mais étaient replacés dans leur cadre historique, tel que se présente l'évangile canonique de saint Matthieu.

Cet évangile araméen de Matthieu dont parle Papias est-il l'original du Matthieu grec canonique, qui serait représenté par une des traductions que chacun faisait, selon qu'il en était capable? Nous ne pouvons le savoir. L'évangile grec de Matthieu existait certainement au temps où Papias écrivait. Mais ces traductions dont il parle ne sont probablement pas des traductions écrites, mais plutôt des traductions orales du Matthieu araméen, dites de vive voix et analogues à celles de l'Ancien Testament hébreu, qui étaient en pratique dans les synagogues. Mais ces traductions orales n'étaient déjà plus pratiquées au temps de Papias, car il en

1. Cette observation n'est exacte que si l'on adopte la leçon λόγων des Mss. AT[1]. Schwartz a accepté la leçon λογίων des Mss. T[c]LRBDM, qui paraît mieux appuyée.

parle comme d'un usage du passé, puisqu'il dit que chacun les traduisait, ἡρμήνευσεν, suivant qu'il en était capable. L'emploi de l'aoriste indique un événement complètement passé, qui ne dure plus.

Il est donc établi d'après Papias que saint Matthieu a écrit un évangile en araméen. Saint Irénée l'affirme aussi très nettement et la tradition subséquente confirme ce fait. Reste donc toujours la question de savoir si le Matthieu grec canonique est la traduction du Matthieu araméen, dont parlent Papias et saint Irénée. On ne peut répondre affirmativement, si l'on accepte les hypothèses actuelles sur la formation des évangiles synoptiques. Et d'abord, le Matthieu grec paraît être une œuvre originale et non une traduction. De plus, les rapports de langue et d'idées entre les trois évangiles grecs prouvent, dit-on, que notre Matthieu actuel est basé sur un original grec. Sur cette question, nous nous en tiendrons à ce que nous avons déjà dit [1], à savoir que de l'examen interne de l'évangile de saint Matthieu il résulte que tout l'écrit original a pu être un Matthieu araméen. D'autre part, la tradition est en faveur d'un Matthieu original araméen. Nous ne pouvons abandonner cette tradition très ferme sous prétexte qu'elle n'est pas en accord avec des systèmes, qu'on peut bien qualifier d'hypothèses. Nous étudierons plus tard à nouveau cette question.

Peut-on affirmer, enfin, que Papias tenait les évangiles écrits en haute estime, puisqu'il affirme dans la préface de son livre [2] qu'il croit que les choses exprimées par une parole vivante et demeurante lui sont plus profitables que celles qui sont dans les livres? Observons que Papias ne met pas ici en opposition les évangiles écrits avec la tradition orale. Il veut expliquer

1. *Histoire des livres du N. T.* II, p. 375, 6e ed.
2. EUSÈBE, *Hist. eccl.* III, 39, 5.

ce que sera son livre. Du peu qui nous en reste dans saint Irénée et Eusèbe nous voyons, ainsi que l'a démontré Lightfoot, qu'il consistait en un texte, qui représentait nos évangiles, et une interprétation du texte, appuyée sur des traditions orales, qui lui venaient des disciples des apôtres et qu'il préférait aux explications que les écrivains gnostiques, Basilide et Valentin, donnaient dans leurs écrits. C'est ces livres-là qu'il rejette et non les évangiles écrits. C'est bien l'exégèse des textes qu'il a ici en vue et non les textes eux-mêmes. Ces livres qu'il rejette « ce sont les écrits de ceux qui se plaisent à dire beaucoup de choses et qui mêlent à leur enseignement des commandements étrangers qui n'ont point été donnés à la foi par le Seigneur [1] ». Il est impossible qu'il en soit autrement. Comment Papias aurait-il pu rejeter des évangiles qu'il reconnaît lui-même avoir été écrits par un apôtre ou sous l'inspiration d'un apôtre, pour adopter des enseignements oraux, issus des mêmes apôtres ou de disciples du Seigneur? Il a donc visé les interprétations de ceux qui, suivant l'expression de saint Irénée [2], dénaturant les paroles du Seigneur, ῥαδιουργοῦντες τὰ λόγια Κυρίου, sont de mauvais exégètes des choses bien dites, ἐξηγηταὶ κακοὶ τῶν καλῶς εἰρημένων γινόμενοι. C'est presque le titre du livre de Papias. Il existait à cette époque des gens qui, encore au dire de saint Irénée [3], essayaient de fonder leurs interprétations sur les écrits évangéliques et apostoliques, mais pervertissaient les traductions, ἑρμηνείας, et faussaient les interprétations, les explications, τὰς ἐξηγήσεις. On s'explique très bien que Papias n'ait pas voulu accepter les exégèses de ces gens-là.

Eusèbe ne nous a conservé aucun témoignage de

1. Eusèbe. *Hist. eccl.* III. 39, 3.
2. *Adv. Haer.* Praef.
3. *Ib.* I, 1, 6.

Papias sur l'évangile de saint Luc, non plus que sur l'évangile de saint Jean. On ne peut conclure de ce silence qu'il ne les a pas connus, ou qu'il ne les plaçait pas sur le même pied que les évangiles de saint Matthieu et de saint Marc ; il est probable, ainsi que nous l'avons déjà établi [1], qu'Eusèbe n'a pas rapporté le témoignage de Papias sur ces deux écrits, parce qu'il n'offrait rien de particulier. Il serait étonnant d'ailleurs que Papias eût ignoré le IVe évangile puisque, d'après Eusèbe [2], il s'est servi de témoignages tirés de la première épître de saint Jean et de la première épître de saint Pierre. S'il fallait en croire l'argument placé en tête du IVe évangile dans les Codex Vaticanus, IXe siècle, Toletanus, Xe siècle, Papias aurait écrit à la fin de son ouvrage que l'évangile de Jean avait été donné aux églises par Jean encore vivant. La valeur historique de ce témoignage est très affaiblie par le fait qu'il rapporte des détails erronés, à savoir que Papias aurait écrit le IVe évangile sous la dictée de Jean, que Marcion était contemporain de Jean. Nous remarquerons cependant avec Loisy [3] qu'il est très possible que Papias ait connu l'évangile de saint Jean mais qu'il ne s'en soit guère servi parce que la forme des discours du Seigneur dans les Synoptiques convenait mieux au but qu'il se proposait en écrivant son livre.

Dans son commentaire sur l'Apocalypse, Andreas [4], évêque de Césarée de Cappadoce, VIIe siècle, rapporte que Papias a cité deux passages de l'Apocalypse. Arethas [5], successeur d'Andreas sur le siège de Césarée, donne aussi deux passages que Papias aurait empruntés à l'Apocalypse.

1. *Histoire des livres du N. T.* t. IV, p. 58.
2. *Hist. eccl.* III, 39, 17.
3. *Histoire du canon du Nouveau Testament*, p. 39, note 2.
4. *In Apocal.* c. 34, sermo 12, édition MOREL.
5. CRAMER, *Catena*, VII, 8, p. 360.

§ 3. — Saint Justin martyr[1].

Le témoignage de saint Justin martyr sur les écrits du Nouveau Testament, et principalement sur les évangiles, est de première importance, à cause d'abord de ce qu'il nous apprend, et aussi parce qu'il est, pour ainsi dire, le témoignage de toute l'Église de ce temps, puisque son auteur a vécu en Palestine, à Éphèse et à Rome. Il représente donc la tradition de l'église d'Orient et de l'église d'Occident. En effet, saint Justin naquit vers l'an 100 à Flavia Neapolis, aujourd'hui Naplouse, l'ancienne Sichem, en Samarie. Il était grec d'origine et païen. D'après Harnack[2], il se convertit au christianisme probablement vers l'an 133; il séjourna à Éphèse vers 135; il écrivit son apologie à l'empereur Antonin le Pieux plutôt un peu après 150 qu'avant; si elle eut deux éditions, à la seconde fut jointe peut-être la deuxième apologie. Il écrivit le Dialogue avec Tryphon entre 155 et 160, et fut martyrisé à Rome, lors de son second séjour dans cette ville entre 163 et 167, peut-être en 165. Nous ne possédons de saint Justin que trois écrits authentiques : les deux Apologies et le Dialogue. Il avait composé d'autres ouvrages : Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων, dont il parle dans sa première Apologie, 26. Saint Irénée[3] cite un Σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα; Tatien[4] un Λόγος πρὸς Ἕλληνας; Eusèbe[5] parle de ce livre et de plusieurs

1. Les citations et les références sont empruntées à l'édition des œuvres de saint Justin par PAUTIGNY et ARCHAMBAULT, collection HEMMER-LEJAY, Paris, 1904, 1909.

2. *Die Chronologie der altch. Litt.* p. 284.

3. *Adv. Haeres.* IV, 6, 2.

4. *Orat.* 18.

5. *Hist. eccl.* IV, 18, 2.

autres : Ἔλεγχος πρὸς Ἕλληνας; Περὶ Θεοῦ μοναρχίας; Ψάλτης; Περὶ Ψυχῆς. Tous sont perdus. Les autres écrits qu'on attribue à saint Justin et qu'on trouvera dans l'édition des œuvres de saint Justin par Otto [1], t. II et III, ne sont pas authentiques.

I. Nous avons à examiner d'abord la position de saint Justin en face de nos évangiles canoniques. Cette question a été beaucoup discutée et a provoqué diverses hypothèses. Examinons d'abord les faits.

Saint Justin connaît des écrits qui rapportent les faits de la vie de Notre-Seigneur et ses enseignements ; il les désigne d'ordinaire sous le nom de Mémoires des apôtres [2] : Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ γέγραπται γενόμενον ; nous retrouvons sept fois ce titre. Il sait [3] que ces Mémoires ont été écrits par des apôtres et par leurs disciples : Ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, γέγραπται. D'autres fois, il parle seulement des ἀπομνημονεύματα [4] : Ὡς, dit-il à Tryphon, ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν. Ce terme, ἀπομνημονεύματα, lui était particulier, et il l'employait, en sa qualité de philosophe, en souvenir des Ξενοφῶντος ἀπομνημονεύματα, où étaient rapportés les entretiens de Socrate avec ses amis. L'empereur comprenait mieux ce terme que celui d'Évangile, inusité en grec dans le sens où l'aurait employé saint Justin. Il parle aussi à Tryphon des ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, bien que celui-ci connaisse le terme Εὐαγγέλιον, puisqu'il s'en sert [5], mais saint Justin a pu agir ainsi par habitude, ou plutôt probablement pour mieux affirmer la valeur

1. Iéna, 1849.
2. *Adv. Tryph.* 104, 1. I *Apol.* 66, 3 ; 67, 3.
3. *Adv. Tryp.* 103, 8.
4. *Adv. Tryph.* 150, 1.
5. *Adv. Tryph.* X, 2.

historique des faits qu'il rapportait, ou pour le distinguer de l'Évangile, bonne nouvelle. Il explique[1] d'ailleurs que les écrits qu'il appelle Mémoires des apôtres, sont appelés aussi évangiles : Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν ἃ καλεῖται εὐαγγέλια. Ἀπομνημονεύματα équivaut donc pour saint Justin à εὐαγγέλια. Une fois cependant, il rapporte[2] une parole du Seigneur qui est, dit-il, écrite dans l'Évangile : Καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται εἰπών. Il met[3] ce terme dans la bouche de Tryphon : Ὑμῶν δὲ καὶ τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ.

Il est possible de reconstruire presque en entier la vie et les enseignements du Seigneur à l'aide des écrits de saint Justin. Mais a-t-il puisé ses renseignements dans nos évangiles canoniques ou dans un évangile apocryphe, l'évangile selon les Hébreux ou l'évangile de Pierre? Établissons les faits. Remarquons d'abord que ce que saint Justin rapporte d'après les Mémoires des apôtres se trouve dans nos évangiles. Nous apprenons par les Mémoires, dit-il, que Jésus-Christ était le fils unique du Père de toutes choses, réellement sa parole et sa puissance, né de lui et enfin devenu homme par une vierge, *Adv. Tryph.* 105 = *Jean*, I, 18; *Matth.* I, 20-25; *Luc*, I, 27-38. Nous avons appris de ceux qui ont raconté, ἀπομνημονεύσαντες, toutes choses sur le Sauveur, que la Vierge concevrait du Saint-Esprit et que ce fils sera appelé le Fils du Très-Haut, I *Apol.* 33 = *Luc*, I, 31, 32; *Matth.* I, 20-21. Nous lisons dans les Mémoires des apôtres que Jésus est fils de Dieu, *Adv. Tryph.* 100 = *Jean*, I, 1 et ss. Comme il est écrit dans les Mémoires des apôtres, au moment où Jésus naquit, une étoile se leva dans le ciel et les Mages de l'Arabie ayant connu cela par elle

1. I *Apol.* 66, 3.
2. *Adv. Tryph.* 100, 1.
3. *Adv. Tryph.* 70, 2.

vinrent et l'adorèrent, *Adv. Tryph.* 106 = *Matth.* II, 1, 11. Les apôtres ont écrit que comme une colombe l'Esprit saint tomba sur Jésus sortant de l'eau, *Adv. Tryph.* 88 = *Matth.* III, 16; *Marc*, I, 10. Il est écrit dans les Mémoires des apôtres que le démon tenta Jésus jusqu'à lui dire : « Adore-moi », et que Jésus lui répondit : « Va derrière moi, Satan. Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu le serviras lui seul », *Adv. Tryph.* 103 = *Marc*, IV, 9, 11; *Luc*, IV, 7, 8. Il est dit que Jésus changea le nom de Pierre, un des apôtres, et cela est écrit dans les Mémoires de celui-ci, αὐτοῦ, et qu'il appela les deux frères, fils de Zébédée, Boanerges, c'est-à-dire fils du tonnerre, *Adv. Tryph.* 106 = *Marc*, III, 16, 17. (Nous verrons plus tard à qui sont attribués les Mémoires mentionnés ici.) Les apôtres dans leurs Mémoires, qu'on appelle évangiles, nous ont transmis que Jésus leur ordonna ceci : Il prit du pain et, ayant rendu grâces, il leur dit : « Faites ceci en mémoire de moi : Ceci est mon corps. » Et, ayant de même pris le calice et rendu grâces, il dit : « Ceci est mon sang », I *Apol.* 66 = *Luc*, XXII, 19, 20; *Matth.* XXVI, 18. Lorsque Jésus était avec ses disciples il loua Dieu, comme il est montré dans les Mémoires des apôtres, *Adv. Tryph.* 106 = *Matth.* XXVI, 30; *Marc*, XIV, 20. Il est écrit dans les Mémoires composés par les apôtres et leurs disciples que la sueur découla comme des gouttes de sang de Jésus priant et disant : « Que ce calice passe, si c'est possible », *Adv. Tryph.* 103 = *Luc*, XXII, 42. Il est écrit dans les Mémoires des apôtres que Jésus fut condamné par la synagogue, *ib.* 104 = *Marc*, XIV, 64. Jésus se tut et ne voulut rien répondre à Pilate, comme il est montré dans les Mémoires des apôtres, *ib.* 102 = *Marc*, XV, 5; *Luc*, XXIII, 9. Les Mémoires des apôtres rapportent les paroles de ceux qui assistèrent au crucifiement : « Il

s'est dit fils de Dieu; qu'étant descendu (de la croix) il marche. Que Dieu le délivre », *ib.* 101 = *Matth.* XXVII, 39, 40, 43; *Marc,* XV, 30; *Luc*, XXIII, 35. Et rendant l'esprit sur la croix, Jésus dit : « Père, je remets mon esprit entre tes mains. » C'est ce que j'ai appris des Mémoires, *ib.* 105 = *Luc,* XXIII, 46. Cette citation des paroles de Jésus est littérale.

Saint Justin a trouvé aussi dans les Mémoires ou dans l'évangile des paroles de Jésus que rapportent nos évangiles canoniques. Il est écrit dans les Mémoires que Jésus a dit : « Si votre justice ne surpasse beaucoup celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux », *ib.* 105 = *Matth.* V, 20. Il est écrit dans les Mémoires que ceux de votre race, dit-il à Tryphon (les Juifs), discutant avec Jésus, lui dirent : « Montre-nous un signe.» Et il leur répondit : « Une génération méchante et adultère demande un signe et il ne leur sera point donné de signe, sinon le signe de Jonas », *ib.* 107 = *Matth.* XII, 39. Et dans l'évangile il est écrit que Jésus a dit : « Toutes choses m'ont été données par le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, ni ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et ceux à qui le Fils l'aura révélé », *ib.* 100 = *Matth.* XI, 27. Saint Justin cite deux fois dans sa première Apologie, 23, cette sentence comme parole de Jésus, mais toujours en intervertissant l'ordre de Matthieu, XI, 27.

Observons qu'aucun des traits cités plus loin, se rapportant à la vie du Seigneur, que saint Justin répète et qui ne se trouvent pas dans les évangiles, n'est dit emprunté aux Mémoires, et puisque tous ceux qu'il dit provenir des Mémoires se retrouvent dans nos évangiles, il s'ensuit que par les Mémoires des apôtres, qu'on appelle, dit-il, les évangiles, il entendait nos évangiles canoniques.

Un certain nombre de textes évangéliques sont cités littéralement. Quelques exemples ont été déjà donnés; en voici d'autres, I *Apol.* 33 : Ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ (ἐκ πνεύματος ἁγίου) καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν = *Luc*, I, 31. Αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν = *Matth.* I, 21. La citation est textuelle, sauf l'addition des mots entre parenthèses et l'omission de οὗτος ἔσται μέγας, *Luc.* La réponse de Marie à l'ange : Γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου, *Luc*, I, 38, est textuellement dans *Adv. Tryph.* 100. — *Adv. Tryph.* 49 : Ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν, ἥξει δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί. Οὗ τὸ πτύον αὐτοῦ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ καὶ τὸν σῖτον συνάξει εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ = *Matth.* III, 11. Au lieu de ἥξει, leçon soutenue par le latin du Codex de Bèze, *qui autem venit*, Matthieu a : ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος; un mot, αὐτοῦ, est omis. — *Adv. Tryph.* 51 : Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ · ἐξ ὅτου ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. Καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. Ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω = *Matth.* XI, 12, 14. Il y a transposition de textes et changement d'une expression : ἐξ ὅτου pour ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου. Le passage : Ἠλίας μὲν ἐλεύσεται (*Matth.* ἔρχεται), *Adv. Triph.* 49, est littéralement cité de Matthieu, XVII, 11-13, sauf l'omission de la proposition : οὕτως καὶ ὁ υἱός. La parole du Seigneur, *Matth.* VII, 21 : Οὐ πᾶς ὁ λέγων, est textuellement citée, I *Apol.* 16, sauf que saint Justin a οὐχὶ πᾶς, au lieu de οὐ πᾶς. De même la sentence : Πᾶν (δὲ) δένδρον, I *Apol.* 16 = *Matth.* VIII, 19. La réponse de Jésus au sujet de l'impôt à payer à César : Ἀπόδοτε, *Matth.* XXII, 21, est littéralement citée, I *Apol.* 17. La prière du Seigneur au jardin des Oliviers : Πάτερ εἰ δυνατόν ἐστιν, *Matth.* XXVI, 39, sauf l'omission du

pronom μου et une transposition de terme, est textuellement citée dans *Adv. Tryph.* 99. La prophétie de Notre-Seigneur sur les souffrances du fils de l'homme : Δεῖ τὸν υἱόν, *Luc,* IX, 22, est textuellement reproduite dans *Adv. Tryph.* 76, sauf l'omission d'un mot et le changement de deux autres, et encore ἀναστῆναι au lieu de ἐγερθῆναι est dans Marc, VIII, 31.

Les citations presque littérales des évangiles canoniques sont très nombreuses dans les écrits de saint Justin. Voici comment il présente l'institution de l'Eucharistie : Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι, I *Apol.* 66. Il donne la substance des quatre récits, Matthieu, Marc, Luc, Paul, mais n'en suit aucun exclusivement.

De nombreux passages des évangiles sont fondus dans le récit et ont subi, comme nous le verrons, des modifications, dont on comprend la raison d'être. Remarquons enfin que saint Justin emploie un très grand nombre d'expressions que l'on retrouve dans les évangiles.

En résumé, il est certain que saint Justin a connu et utilisé les évangiles de saint Matthieu et de saint Luc, ainsi qu'il ressort de l'exposé précédent. Il a emprunté à saint Marc quelques traits : I *Apol.* 16 = *Marc,* X, 17, 18; *ib.* 45 = *Marc*, XVI, 20, et l'a très probablement cité sous le titre de Mémoires de Pierre. C'est du IV[e] évangile que saint Justin a appris que Jésus était le fils unique du Père : Μονογενὴς ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων, qu'il était son Verbe, λόγος, et sa puissance, δύναμις, et qu'il était devenu homme par la Vierge : Ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, *Adv. Tryph.* 105, 100,

qu'il l'était devenu non par une semence humaine, mais par la volonté de Dieu, ἐκ θελήματος Θεοῦ, *ib.* 63 = *Jean,* I, 13. Cf. *ib.* 76, 84; I *Ap.* 61 = *Jean,* III, 3-5. On trouvera dans le IV[e] volume, p. 61, de l'*Histoire des livres du Nouveau Testament,* le relevé des autres emprunts de saint Justin au IV[e] évangile. Enfin, dans le fragment 9 du *De Resurrectione carnis,* on rencontre des réminiscences ou des citations approximatives des quatre évangiles et des Actes des apôtres.

Nous conclurons donc que saint Justin a connu et utilisé les évangiles canoniques, et peut-être même qu'il n'a utilisé que ceux-ci, ce que nous allons essayer de prouver.

II. Cette conclusion est rejetée en entier ou en partie par quelques critiques : les uns soutiennent que saint Justin s'est servi d'un évangile différent de nos évangiles canoniques; les autres, qu'il a connu ceux-ci, mais qu'il a utilisé aussi d'autres sources orales ou écrites. Voici les preuves qu'ils fournissent de leurs hypothèses :

1° Excepté une fois, et dans un passage dont le sens n'est pas clair, saint Justin ne cite jamais les évangiles par le nom de leur auteur. Observons de suite qu'en agissant ainsi il a suivi l'exemple de ses prédécesseurs, de ses contemporains et même de ceux qui ont écrit après lui, Tatien, Athénagore. Pour les citations de l'Ancien Testament, il a cent quatre-vingt-dix-sept fois indiqué la source, et cent dix-sept fois il ne l'a pas mentionnée. Il a cité un passage de l'Apocalypse en l'attribuant à saint Jean. 2° Si l'on peut relever dans les écrits de saint Justin quelques passages que l'on rencontre dans les évangiles canoniques, passages qui sont tous des sentences du Seigneur, lesquelles ont pu lui être données par la tradition orale ou se retrouver dans l'évangile dont il se servait. les passages divergents,

en partie ou totalement, sont en si grand nombre qu'on est obligé de conclure que saint Justin ne citait pas les évangiles canoniques. 3° Saint Justin rapporte un certain nombre de faits que ne connaissent pas les évangiles canoniques.

Faisons d'abord quelques observations générales, puis nous examinerons dans le détail chacune de ces observations.

Reconnaissons tout d'abord qu'il y a une très grande divergence dans un bon nombre de passages entre le texte de saint Justin et celui des évangiles. Ces divergences, quand saint Justin cite un texte, proviennent d'un mélange de textes de plusieurs évangiles, d'une combinaison de mots ou de formes. Cependant, pour les passages qu'il dit provenir des Mémoires, il cite presque toujours littéralement. Remarquons ensuite que souvent saint Justin reproduit les faits évangéliques, sans avoir l'intention de citer les évangiles; il s'en sert comme d'une source, mais à la manière des historiens : il ne s'astreint pas à la reproduire littéralement. Assez souvent, cependant, il rapporte des faits ou des paroles évangéliques, mais il ne reproduit pas les textes de nos évangiles. Cette constatation qui est exacte prouve simplement que saint Justin citait ordinairement de mémoire, et ne s'astreignait pas à vérifier les textes. Sa mémoire a pu lui faire défaut quelquefois. N'oublions pas que cette habitude de citer littéralement n'existait pas de son temps et que, si saint Justin a été un des écrivains le plus libre dans ses citations, d'autres ont agi de même. D'ailleurs, saint Justin n'a pas cité plus exactement les textes de l'Ancien Testament et les auteurs classiques. Ceci a été prouvé par les critiques, Semisch et Bousset, entre autres.

De plus, outre cette façon de citer que nous constatons aussi pour le Nouveau Testament, saint Justin

rapporte quelquefois différemment le même texte de l'Ancien Testament. Voici comment il reproduit le texte d'Isaïe, VI, 14, dans la première Apologie, 33, et dans le Dialogue avec Tryphon, 43, 66 (le texte est celui de l'Apologie et les variantes du Dialogue sont entre parenthèses) : Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει (λήμψεται) καὶ τέξεται υἱόν, καὶ ἐροῦσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός (καὶ καλέσεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, *Adv. Tryph.* 43 ; καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ), *ib.* 66. Observons qu'aucun de ces trois textes ne reproduit exactement celui d'Isaïe, non plus que celui de Matthieu, I, 23. Celui de l'*Adv. Tryphonem*, 66, se rapproche de ce dernier, sauf un mot λήμψεται au lieu de ἕξει.

Il est à remarquer en effet que saint Justin reproduit quelquefois le texte des Septante avec les variantes qui se trouvent dans les évangiles ou dans les épîtres pauliniennes. Exemple :

Adv. Tryph. 78 :	*Matth.* II, 18 :	LXX (B, *Jérém.* XXXI, 15 :	LXX (*Lucien*) :
Φωνὴ ἐν Ραμὰ ἠκούσθη, κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς· Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσίν.	Φωνὴ ἐν Ραμᾷ ἠκούσθη, κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς· Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσίν.	Φωνὴ ἐν Ραμᾷ ἠκούσθη θρήνου καὶ κλαυθμοῦ καὶ ὀδυρμοῦ. Ῥαχὴλ ἀποκλαιομένη οὐκ ἤθελε παύσασθαι ἐπὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς, ὅτι οὐκ εἰσίν.	Φωνὴ ἐν Ραμὰ ἠκούσθη, θρηνὸς καὶ κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμός· Ῥαχὴλ ἀποκλαιομένης ἐπὶ τῶν υἱῶν αὐτῆς καὶ οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσίν.

Voici un second exemple plus caractéristique, car saint Justin a tantôt abrégé, tantôt développé le texte des Septante, et cela sous l'influence du texte de saint Matthieu :

LXX, *Zach.* IX, 9:	*Adv. Tryph.* 53 :	I *Apol.* 35 :	*Matth.* XXI, 5 :
Χαῖρε σφόδρα	Χαῖρε σφόδρα	Χαῖρε σφόδρα	Εἴπατε
θύγατερ Σιών,	θύγατερ Σιών,	θύγατερ Σιών,	τῇ θυγατρὶ Σιών·
κήρυσσε θύγατερ	ἀλάλαξον κήρυσσε	κήρυσσε θύγατερ	
Ἱερουσαλήμ·	θύγατερ Ἱερουσα-	Ἱερουσαλήμ,	
ἰδοὺ ὁ βασιλεύς	λήμ, ἰδοὺ ὁ βασι-	ἰδοὺ ὁ βασιλεύς	ἰδοὺ ὁ βασιλεύς
ἔρχεταί σοι	λεύς σου ἥξει σοι	σου ἔρχεταί σοι	σου ἔρχεταί σοι
δίκαιος καὶ σώζων	δίκαιος καὶ σώζων		
αὐτὸς πραΰς,	αὐτὸς καὶ πραΰς,	πρᾶος,	πραΰς,
καὶ ἐπιβεβηκὼς	καὶ πτωχός,	ἐπιβεβηκὼς	ἐπιβεβηκὼς
ἐπὶ ὑποζύγιον	ἐπιβεβηκὼς	ἐπὶ ὄνον	ἐπὶ ὄνον
καὶ πῶλον	ἐπὶ ὑποζύγιον	καὶ πῶλον υἱὸν	καὶ ἐπὶ πῶλον
νέον.	καὶ πῶλον ὄνου.	ὑποζυγίου.	υἱὸν ὑποζυγίου.

On remarquera que le texte de l'*Adv. Tryphonem* se rapproche davantage des Septante et celui de l'Apologie de saint Matthieu.

Voici un passage où saint Justin reproduit le texte de saint Paul et non celui des Septante. Le texte est tiré de III *Rois,* XIX, 14.

Adv. Tryph. 39 :	*Rom.* XI, 3 :	LXX, III *Rois,* XIX, 10:
Κύριε	Κύριε	Τὰ θυσιατήριά
τοὺς προφήτας	τοὺς προφήτας	σου καθεῖλαν
σου ἀπέκτειναν	σου ἀπέκτειναν,	καὶ τοὺς προφήτας σου
καὶ τὰ θυσιαστήριά	τὰ θυσιαστήριά	ἀπέκτειναν ἐν ῥομφαίᾳ,
σου κατέσκαψαν,	σου κατέσκαψαν,	
κἀγὼ ὑπελείφθην	κἀγὼ ὑπελείφθην	καὶ ὑπολέλειμμαι
μόνος	μόνος	ἐγὼ μονώτατος
καὶ ζητοῦσι τὴν	καὶ ζητοῦσιν τὴν	καὶ ζητοῦσι τὴν
ψυχήν μου	ψυχήν μου.	ψυχήν μου λαβεῖν αὐτήν.

Nous ferons donc observer que les divergences que l'on signale entre le texte de saint Justin et celui des évangiles canoniques, ne peuvent être alléguées comme preuve que celui-là provenait d'un évangile différent de ceux-ci, car saint Justin, de même qu'il avait fait pour les textes de l'Ancien Testament, ne cite pas non plus toujours les mêmes textes du Nouveau Testament de la même façon. Ainsi, Matthieu, VII, 22, 23 est

reproduit de la façon suivante dans I *Apol.* XVI et *Adv. Tryph.* 76 (les variantes de la seconde citation sont entre parenthèses) : Πολλοὶ δὲ ἐροῦσί μοι (τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ)· Κύριε, Κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ δυνάμεις ἐποιήσαμεν; (καὶ προεφητεύσαμεν καὶ δαιμόνια ἐξεβάλομεν) καὶ τότε ἐρῶ αὐτοῖς· Ἀποχωρεῖτε (ἀναχωρεῖτε) ἀπ' ἐμοῦ, ἐργάται τῆς ἀνομίας. Cette dernière apostrophe n'est pas dans le Dialogue.

Dans l'exemple suivant, les divergences sont plus considérables (*Marc*, X, 17, 18; *Luc*, XVIII, 18, 19) :

I *Apol.* 6 : Καὶ προσελθόντος αὐτῷ τινος καὶ εἰπόντος· Διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο λέγων· Οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ μόνος ὁ Θεός, ὁ ποιήσας τὰ πάντα.	*Adv. Tryph.* 101 : Λέγοντος αὐτῷ τινος· Διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο· Τί με λέγεις ἀγαθόν; Εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Il serait facile de multiplier ces exemples, car nous avons relevé dans l'index III de Otto. t. I, p. 307, vingt-cinq doublets de ce genre, et tous présentent des divergences plus ou moins considérables. On devra remarquer que ces divergences sont assez semblables à celles que nous allons citer avec les évangiles canoniques. Faisons une dernière observation. Quelques-unes de ces divergences que l'on relève entre le texte de saint Justin et celui de nos évangiles s'expliquent par le fait que celui-ci adopte quelquefois des leçons qui rappellent celles du texte occidental ou des versions syriaques. Baldus en a donné dix exemples [1]. Ces observations établissent que saint Justin ne s'astreignait pas à citer littéralement les textes, pas plus ceux de l'Ancien Testament que ceux du Nouveau.

Examinons maintenant dans le détail les preuves qu'on allègue pour établir que saint Justin avait entre les mains un autre évangile que les nôtres.

1. *Das Verhältnis Justins des Martyrers zu unsern synoptischen Evangelien*, Munster, 1895, p. 32-35.

1° Saint Justin cite, remarque-t-on, de la façon suivante des enseignements de Jésus, analogues à ceux que nous trouvons dans Matthieu, XVIII, 9. (Nous plaçons entre parenthèses le texte de saint Matthieu, quand il est différent de celui de saint Justin.) I *Apol.* 15 : Εἰ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε ἔκκοψον (ἔξελε) αὐτόν (καὶ βάλε ἀπό σου) συμφέρει γάρ (καλόν) σοι μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (ζωὴν) ἢ μετὰ δύο πεμφθῆναι (δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι) εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ (εἰς τὴν γέεναν τοῦ πυρός).

Ce qui doit nous faire penser, dit-on, que saint Justin reproduisait un autre évangile que les canoniques, c'est que pour les paroles de Notre-Seigneur lesquelles, d'ordinaire, dans les autres écrivains ecclésiastiques sont presque toujours littérales, il les cite le plus souvent avec quelques variantes, qui n'en altèrent pas le sens mais doivent provenir d'un texte que nous ne connaissons pas. Exemple, I *Apol.* 15 : Εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς τί καινὸν ποιεῖτε; καὶ γὰρ οἱ πόρνοι τοῦτο ποιοῦσιν. Ἐγὼ δὲ ὑμῖν λέγω· Εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν καὶ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς. Et saint Justin continue à citer le Sermon sur la montagne avec de nombreuses variantes et en ne suivant ni l'ordre de saint Matthieu, ni celui de saint Luc. Voici les textes qu'il cite : *Matth.* V, 46, 44, 42 ; *Luc,* VI, 34 ; *Matth.* VI, 19, 20 ; XVI, 26 ; *Luc,* VI, 36 ; *Matth.* V, 45 ; VI, 25, 26, 31, 32, 33, 21 ; VI, 39, 22, 41, 16, etc. Il n'avait donc sous les yeux ni le texte du premier, ni celui du second ; autrement, pourquoi aurait-il renversé ainsi l'ordre des sentences, lequel est beaucoup plus naturel dans saint Matthieu que chez lui, et aurait-il emprunté à saint Luc des textes qui étaient au même endroit dans saint Matthieu ?

Il est d'ailleurs des textes qu'il est, ajoute-t-on, dif-

ficile de croire que saint Justin les ait empruntés à nos évangiles, car ils se présentent sous une forme trop divergente pour en dériver.

Voici comment il cite une parole du Seigneur, I *Apol.* 16 : Μεγίστη ἐντολή ἐστι· Κύριον τὸν Θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, Κύριον τὸν Θεὸν τὸν ποιήσαντά σε = *Marc*, XII, 29, 30, et parallèles. Nous avons là un mélange de passages évangéliques. Cependant, saint Justin cite les mêmes paroles du Seigneur presque dans leur forme canonique dans *Adv. Tryph.* 93 = *Matth.* XXII, 37, 39. Saint Justin a donc cité deux fois et différemment les mêmes paroles qu'il attribue au Seigneur et qu'on ne trouve textuellement dans aucun évangile.

Nous ne contestons pas les faits, mais prouvent-ils que saint Justin avait sous les yeux pour en citer les textes un autre évangile que les évangiles canoniques ? Est-on en droit de supposer qu'il a existé un évangile donnant le Sermon sur la montagne dans l'ordre où saint Justin en a cité quelques sentences ? S'il n'a pas adopté l'ordre de saint Matthieu, c'est qu'il voulait appuyer quelques vérités morales par des textes, et non citer le Sermon sur la montagne ; ce qui explique pourquoi il emprunte ses textes tantôt à saint Matthieu, tantôt à saint Luc. La lecture de ce paragraphe de l'Apologie le prouve. Il a d'ailleurs traité les textes de l'Ancien Testament de la même façon, en les mélangeant pour établir sa démonstration. Quant aux leçons divergentes, elles proviennent de la manière ordinaire de citer de l'auteur.

Il est certain que saint Justin n'avait pas sous les yeux les textes quand il les citait, mais s'en rapportait à sa mémoire qui, après tout, n'était pas trop infidèle. Voici encore un exemple :

I *Apol.* 5 : Γίνεσθε δὲ χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν χρηστός ἐστι καὶ οἰκτίρμων	*Adv. Tryph.* 96 : Γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος καὶ γὰρ τὸν παντοκράτορα Θεὸν χρηστὸν καὶ οἰκτίρμονα ὁρῶμεν,
καὶ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς καὶ δικαίους καὶ πονηρούς.	τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλοντα ἐπὶ ἀχαρίστους καὶ δικαίους καὶ βρέχοντα ἐπὶ ὁσίους καὶ πονηρούς.

Ce qui induirait à supposer que saint Justin cite ici un autre évangile que les canoniques, c'est que le même texte ou ses parties sont rapportés presque dans les mêmes termes par *Hom. Clémentines,* III, 57 ; Hilaire, *Ps.* 118 ; Clément d'Alexandrie, *Strom.* II, 19, 100 ; Épiphane, *Haer.* 66, 22, les Naasséniens d'après Hippolyte, *Philosophoumena,* V, 7, etc. Nous expliquons plus loin ce qu'il faut penser de cet accord des citations dans les divers écrivains ecclésiastiques.

D'autres fois, saint Justin a changé les textes intentionnellement et on peut voir pourquoi ; enfin, quelquefois on ne se rend pas compte de la raison du changement. Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons pas accepter le jugement que porte sur ces citations du Sermon sur la montagne l'auteur de *The supernatural religion,* p. 240. « Aucun de ceux qui ont examiné attentivement l'ensemble de ces passages du Sermon sur la montagne et encore moins ceux qui connaissent la règle générale des variations dans la masse de ses citations, comparées avec leurs parallèles dans nos évangiles, ne pourront manquer d'être frappés de leur différence systématique d'avec l'ordre et la langue des synoptiques. L'hypothèse que ces passages sont des citations de nos évangiles implique contre saint Justin l'accusation d'un manque de soin et d'une négligence, sans parallèle aucun dans la littérature. Le caractère et l'éducation de saint Justin ne justifient en aucune manière une telle calomnie, car elle n'a aucun fondement. En vérité,

si l'on n'avait pas essayé arbitrairement d'établir l'identité des Mémoires des apôtres avec nos évangiles, on n'aurait jamais pensé à porter cette accusation contre lui. Il est déraisonnable de supposer que des citations avouées, mûrement délibérées des paroles de Jésus, faites dans le but exprès de fournir une preuve écrite authentique des preuves que saint Justin donnait du christianisme, puissent, comme par une règle générale, être si singulièrement incorrectes, et cela surtout quand on considère que ces citations se trouvent dans une apologie du christianisme travaillée avec soin et adressée aux empereurs romains et dans une controverse soignée et étudiée avec un Juif pour la défense de la nouvelle foi. La conclusion simple et naturelle, soutenue par beaucoup de puissants arguments, est que saint Justin tirait ces citations d'un évangile qui était différent des nôtres, quoique évidemment très apparenté à ceux-ci par le sujet et le but. Son évangile, en fait, diffère de nos synoptiques autant que ceux-ci diffèrent les uns des autres. »

Quelques pages plus loin, le même auteur examine le texte du Dialogue avec Tryphon, 100 : Καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται εἰπών· Πάντα μου παραδέδοται ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ οὐδεὶς γινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ, qui rappelle *Matth.* XI, 27, et *Luc*, X, 22, et prétend que ce texte a été cité par des hérétiques dans la même forme que par saint Justin. En réalité, chacun d'eux présente quelque variante. Enfin, cet auteur soutient que l'évangile de saint Justin était l'évangile de Pierre. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de cette hypothèse.

On présente encore une autre observation, tendant à prouver que saint Justin utilisait un autre évangile que celui de nos évangiles canoniques. On trouve dans les *Homélies clémentines,* écrit du commence-

ment du IIIe siècle, les textes évangéliques cités avec les mêmes divergences que dans saint Justin : *Adv. Tryph.* 35 = *Hom. Clém.* XVI, 21. Nous avons cité précédemment un texte analogue. On a présenté diverses hypothèses pour expliquer ces ressemblances. D'après Credner et Renan, saint Justin et l'auteur des *Homélies* auraient puisé leurs citations dans l'évangile des Hébreux ou dans l'évangile de Pierre. D'après Bousset, Justin aurait été influencé par les *Logia* de Matthieu, source primitive du premier évangile. Sanday et Rendel Harris croient qu'ils ont cité tous les deux le passage d'après une Harmonie évangélique, analogue à celle de Tatien. Ce qui pourrait induire à accepter cette dernière hypothèse, c'est le mélange de textes évangéliques, qui se rencontre dans saint Justin et que nous avons déjà constaté chez d'autres écrivains chrétiens. Voici le plus caractéristique : Saint Justin expose à l'empereur (I *Apol.* XV) les enseignements de Jésus sur la charité, et il les emprunte à *Matth.* V, 44, 46; *Luc*, VI, 32; *Matth.* V, 42, 46; *Luc*, VI, 30, 34; *Matth.* VI, 19, 20; XVI, 26; VI, 20; *Luc*, VI, 36; *Matth.* V, 45; VI, 25 et ss., 31-33; *Luc*, XII, 22-24, 34; *Matth.* VI, 1. Il fait le même mélange de textes sur le devoir de l'humilité et de la douceur, XVI. Il nous semble que le mélange a été fait par saint Justin lui-même, qui citait de mémoire, sans se demander à quel évangile il empruntait ses textes.

Mais voici un texte cité par saint Justin[1] : Τί με λέγεις ἀγαθόν. εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, que l'on trouve identique dans *Hom. Clém.* XVIII, 1, dans les écrits des Marcosiens, des Naasséniens, et enfin dans l'évangile selon les Hébreux [2]. Ne pour-

1. *Adv. Tryph.* 101.
2. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra can. receptum*, XIX, 16-24.

rait-on pas croire à un emprunt par tous à la tradition orale plutôt qu'à une Harmonie évangélique, totalement inconnue? Qu'on remarque d'ailleurs que saint Justin a cité ce même texte dans sa première Apologie, 16, avec une variante considérable : Οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ μόνος ὁ Θεός, ὁ ποιήσας τὰ πάντα. Observons en terminant qu'il y a entre les citations de textes évangéliques, faites conjointement par saint Justin et les *Homélies clémentines,* plus de différences que de ressemblances, ce qui prouve bien qu'ils n'empruntent pas leurs textes à la même source.

Enfin, il est inutile de faire remarquer que si, à diverses reprises, saint Justin dit qu'il rapporte des paroles qui se trouvent dans l'évangile et non dans les évangiles, cela ne prouve nullement, comme on l'a soutenu, que saint Justin ne connaissait qu'un évangile, mais provient de ce qu'il avait conservé la formule, venant de l'idée que les quatre évangiles étaient le même évangile avec des noms d'auteurs différents : Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατὰ Λουκᾶν, κατὰ Ἰωάννην. S'il n'a pas nommé les auteurs des évangiles, c'est qu'en agissant ainsi il a suivi l'usage de son temps.

2° Saint Justin a introduit, dit-on, dans son exposé des faits évangéliques et des paroles du Seigneur inconnus à nos évangiles et que l'on retrouve dans les apocryphes, ce qui prouve qu'il avait entre les mains un autre évangile que les canoniques. Ainsi, d'après lui, Marie descendait de David; Quirinius a été le premier procurateur de la Judée; Marie après avoir reçu foi et joie, répondit à l'ange. Cf. *Protévangile de Jacques,* 12. Bethléem était à trente-cinq stades de Jérusalem; Joseph se retira dans une grotte, près de Bethléem, où Marie mit au monde son fils, *Prt. Jacq.* 18; aussitôt arrivèrent auprès d'Hérode les mages

d'Arabie; Jean-Baptiste était assis près du Jourdain; Jésus était sans gloire et sans beauté; il fabriquait des jougs et des charrues, *Évangile de Thomas,* 11; *Évangile de l'enfance,* 38. Au moment de son baptême, un feu s'alluma sur le Jourdain, *Évangile des Ébionites,* et une voix du ciel dit : « Tu es mon Fils bien-aimé, je t'ai engendré aujourd'hui », *Codex de Bèze.* Les témoins des miracles de Jésus disaient que c'étaient de la magie; Jésus ordonna de lui amener une ânesse qui était attachée à une vigne; Hérode avait succédé à Archélaüs; on traîne Jésus, on le fait asseoir sur le siège du tribunal en lui disant : « Juge-nous ». *Évangile de Pierre,* 7. Les témoins du supplice de Jésus se tordaient les lèvres. Ses pieds et ses mains furent percés de clous et il fut décloué; après le crucifiement tous ses disciples l'abandonnèrent et le renièrent.

Saint Justin enfin cite deux sentences du Seigneur qu'on ne retrouve pas dans les évangiles : Ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις, *Adv. Tryph.* 35; Ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ, *Adv. Tryph.* 47. De plus, il rapporte une promesse du Seigneur, que nous ne retrouvons pas dans les évangiles canoniques : Jésus a promis de nous revêtir de vêtements préparés si nous observons ses commandements, et il a annoncé qu'il pourvoirait à un règne éternel, *Adv. Tryph.* 116.

On a essayé de déterminer à quel évangile saint Justin avait emprunté ces faits et ces paroles du Seigneur, et on a nommé l'évangile de Pierre, les Actes de Pilate, l'évangile selon les Hébreux, le Protévangile de Jacques, l'évangile de Thomas. Voici les preuves que l'on présente pour étayer ces hypothèses.

Saint Justin, dit-on, affirme nettement que le changement de nom de Pierre et des fils de Zébédée par le Seigneur est rapporté dans les Mémoires de Pierre :

Καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομαχέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφούς, υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας μετωνομαχέναι ὀνόματι τοῦ βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς, *Adv. Tryph.* 106. On a fait observer que αὐτοῦ était une mauvaise lecture, qu'il fallait remplacer par αὐτῶν. Le terme désignerait donc les apôtres et il serait question ici, comme ailleurs, des Mémoires des apôtres. Cette échappatoire n'a aucune valeur, car tous les manuscrits du Dialogue portent αὐτοῦ. Il est difficile aussi de croire que αὐτοῦ désigne Jésus. Nulle part Justin ne parle des Mémoires de Jésus, c'est-à-dire concernant Jésus.

De plus, ajoute-t-on, on relève dans saint Justin des traits qui ne se trouvent que dans l'évangile de Pierre. Voici le plus frappant :

I *Apol.* 35 : Καὶ γάρ, ὡς εἶπεν ὁ προφήτης, διασύροντες αὐτον ἐκάθισαι ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν.	*Ev. Pierre*, 7 : Καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ.

On remarque encore que saint Justin a employé des termes particuliers: λαχμός, μνῆμα, qui ne se rencontrent pas dans les évangiles canoniques, mais dans l'évangile de Pierre.

Nous pourrions concéder, si l'on veut, que saint Justin a emprunté des faits ou des paroles du Seigneur à des évangiles apocryphes; d'autres écrivains ecclésiastiques avaient avant lui agi de même. Ce qui importe, c'est de savoir s'il a rangé un apocryphe, l'évangile de Pierre, parmi les Mémoires des apôtres, par conséquent, parmi les évangiles officiels. C'est, dit-on, ce que prouverait le premier texte que nous avons cité.

La question est de savoir si saint Justin, en parlant des Mémoires de Pierre, a voulu désigner l'évangile

de Pierre. Il semble plus naturel de croire qu'en parlant ainsi, il se référait à la tradition répandue à cette époque, comme nous l'apprenons par Papias, que l'évangile de saint Marc reproduisait la prédication de saint Pierre. Et ce qui confirme cette conjecture, c'est que ce changement de nom pour Pierre et les fils de Zébédée, qui, d'après saint Justin, se trouverait relaté dans les Mémoires de Pierre, est en effet rapporté dans le même passage de Marc, III, 16, 17, et que, seul des évangélistes, celui-ci parle du nom de Boanergès, fils du tonnerre, imposé aux fils de Zébédée.

Ainsi que nous l'avons remarqué, le fait que seuls, saint Justin et l'évangile de Pierre racontent que les Juifs firent asseoir Jésus sur le siège du tribunal et lui demandèrent de les juger, paraît indiquer une dépendance du premier, par rapport au second, et cela d'autant plus que saint Justin raconte encore ici que le rôle principal dans le jugement, ainsi que dans le crucifiement et le partage des vêtements de Jésus a été joué par les Juifs; ce qui est, en partie, concordant avec l'évangile de Pierre. En partie, car il y a des différences assez sensibles entre les deux passages. Justin a omis d'ajouter δικαίως ὰ κρίνον ὑμῖν, ce qui ne s'explique pas, s'il a eu l'évangile de Pierre sous les yeux. Il se sert du terme évangélique, *Matth.* XXVII, 19; *Jean*, XIX, 3, βῆμα, au lieu de καθέδρα κρίσεως, de l'évangile de Pierre. Ces constatations nous inclinent à croire que saint Justin ne dépend pas ici de l'évangile de Pierre, mais que tous deux ont eu recours à un autre écrit, que saint Justin nomme d'ailleurs quand il renvoie son impérial lecteur à consulter sur tous ces faits les Actes écrits sous Ponce Pilate : Καὶ ταῦτα ὅτι γέγονε, δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων, I *Apol.* 35, 9.

Quant à l'emploi de termes semblables par l'évangile

de Pierre et par saint Justin, la preuve est trop insuffisante pour établir une dépendance.

En admettant même qu'il paraisse y avoir entre les deux des points d'accord, nous devons constater en même temps des divergences profondes. D'après l'évangile de Pierre, Jésus sur la croix se taisait, comme s'il n'avait ressenti aucune douleur, αὐτὸς δὲ ἐσιώπα, ὡς μηδένα πόνον ἔχων ; saint Justin [1], qui n'était pas docète, affirme au contraire que Jésus a démontré par ses souffrances qu'il était un homme vraiment capable de souffrir : Δηλῶν διὰ τούτων ὅτι ἀληθῶς παθητὸς ἄνθρωπος γεγένηται. D'après l'évangile de Pierre, Jésus au moment de mourir, se serait écrié : « Ma force, ma force, tu m'as abandonné, ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις κατέλειψάς με », et après avoir dit ces paroles il fut enlevé, ἀνελήφθη. Saint Justin [2], au contraire, met dans la bouche de Jésus mourant les mêmes paroles que les évangélistes, *Marc*, XV, 34; *Matth.* XXVII, 46; *Luc*, XXII, 46. Nous pouvons donc conclure que saint Justin n'a pas connu l'évangile de Pierre. Et cela d'autant plus que cet évangile était inconnu à Rome, où avait vécu si longtemps saint Justin. Saint Irénée, non plus que le fragment de Muratori, n'en fait mention.

En deux passages, I *Apol.* 35 et 48, saint Justin fait allusion aux Actes de Pilate. Nous avons déjà cité le premier; dans le second, il est dit que les miracles de Jésus sont attestés par les Actes de Pilate. Nous n'avons pas à rechercher ici ce qu'était ce document, constatons seulement que saint Justin lui a emprunté quelques détails sur la passion de Notre-Seigneur.

On croit que certaines paroles du Seigneur citées par saint Justin, telles que : Il y aura des schismes et des hérésies; beaucoup de faux Christs et de faux apôtres

1. *Adv. Tryph.* 99.
2. *Adv. Tryph.* 99.

apparaîtront, et peut-être aussi la mention du feu qui s'allume dans le Jourdain au moment du baptême de Jésus, sont empruntées à l'évangile selon les Hébreux, mais on n'a aucune preuve établissant que ces textes étaient dans cet évangile.

C'est dans l'évangile des Ébionites que nous trouvons mentionné le feu du Jourdain, mais avec des détails différents de ceux donnés par saint Justin. D'après l'évangile des Ébionites, le feu brilla après que Jésus fut sorti de l'eau, et que la voix du ciel eut proclamé la filiation divine de Jésus : Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος... καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. D'après saint Justin, le phénomène parut au moment où Jésus descendit dans l'eau : Κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ [1]. Le fait seul est identique, les expressions qui le rapportent et les circonstances sont différentes. Nous en concluons que saint Justin a connu ce fait par ailleurs. Il était très répandu à cette époque et plus tard ; on le trouve dans deux manuscrits vieux latins : *Vercellensis* et *Sangermanensis :* « Et cum baptizaretur Jesus, lumen magnum fulgebat de aqua », dans plusieurs écrits de saint Éphrem, dans la *Praedicatio Petri et Pauli*, dans le traité *De Rebaptismate*, faussement attribué à saint Cyprien, où il est remarqué que cela n'est écrit dans aucun évangile. Il semble donc que saint Justin a connu ce fait par la tradition du temps.

Remarquons que l'on ne peut conclure du texte de saint Justin que ce fait ait été consigné dans les Mémoires des apôtres. Il s'exprime ainsi : Κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, καὶ ἀναδύντος... ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι [2]. La conclusion ne serait pas exacte, car le change-

1. *Adv. Tryph.* 88.
2. *Adv. Tryph.* 88.

ment de temps, d'abord l'indicatif, puis l'infinitif, indique que la seconde partie seule de la phrase a été écrite par les apôtres. Enfin, la variante[1] : Υἱός μου εἶ συ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, est occidentale; on la trouve dans le Codex de Bèze.

On prétend aussi que saint Justin aurait connu par le Protévangile de Jacques et par l'évangile de Thomas certains détails de la vie du Seigneur : Du premier, que Marie descendait de David et que Jésus était né dans une grotte ; du second, que Jésus fabriquait des jougs et des charrues. En réalité, saint Justin a pu conclure la descendance davidique de Marie des généalogies évangéliques de Jésus et connaître la naissance de Jésus dans une grotte par une tradition très répandue ; enfin, la rencontre avec l'évangile de Thomas sur ce que fabriquait Jésus le charpentier ne signifie rien.

On a signalé des rapprochements très étroits dans l'annonciation de la conception de Jésus par l'ange à Marie, entre saint Justin, I *Apol.* 33; *Adv. Tryph.* 100 et le Protévangile de Jacques, XI, 2, 3. En fait, les paroles de l'ange et celles de Marie dérivent de part et d'autre des évangiles canoniques, largement cités. Enfin, l'expression : χαρὰν λαβοῦσα, employée par saint Justin et le Protévangile, n'est pas dans le même contexte et de plus saint Justin dit : πίστιν δὲ καὶ χαρὰν λαβοῦσα.

De cet examen il résulte qu'en dehors des quatre évangiles canoniques, saint Justin n'a connu et utilisé aucun évangile grec apocryphe. Tous les détails qu'il semble avoir empruntés à ceux-ci lui viennent de la source qui les a fournis à ces évangiles, à savoir probablement la tradition orale. Il n'est pas prouvé d'ailleurs que ces évangiles aient déjà été composés au

1. *Adv. Tryph.* 88, 103.

temps de saint Justin; de plus, ont-ils eu une extension suffisante pour que celui-ci les ait connus? Quant à l'évangile araméen selon les Hébreux, saint Justin n'a pu le lire, car, étant grec de naissance, il n'en connaissait probablement pas la langue, et nous ne voyons pas qu'avant saint Jérôme on en ait donné une traduction grecque.

En résumé, saint Justin a pu d'abord connaître par la tradition orale les faits et paroles du Seigneur que les évangiles ne rapportent pas; en second lieu, il en est plusieurs qu'il a déduits des prophéties de l'Ancien Testament: l'ânon de Béthanie, attaché à un cep de vigne, *Gen.* XLIX,11; la naissance de Jésus dans une grotte, *Isaïe,* XXXIII, 16; la parole : Je t'ai engendré aujourd'hui, *Ps.* II, 7, et d'autres faits et paroles qu'il a tirés par induction du texte des évangiles canoniques. Justin interprète le texte de Matthieu, II, 1, sur les mages d'Orient, lorsqu'il donne à ceux-ci pour patrie l'Arabie, qu'indiquait d'ailleurs la nature des présents offerts. Jésus le charpentier, *Marc,* VI, 3, le fils du charpentier, *Matth.* XIII, 55, a dû fabriquer des jougs et des charrues. Saint Justin a pu conjecturer que Jean-Baptiste prêchait étant assis, puisque c'était l'usage à cette époque. La sentence attribuée à Jésus : Ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις, doit être authentique et provenir de la tradition orale. Saint Paul semble déjà y faire allusion quand il dit aux Corinthiens, I, XI, 19 : Δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι. Cette parole de Jésus est bien établie par la tradition, *Hom. Clém.* XII, 21; *Didasc.* VI, 5. Tertullien[1] est très affirmatif sur sa provenance : « Memores simus tam dominicarum pronuntiationum quam apostolicarum litterarum quae nobis et futuras haereses praenuntiaverunt et fugien-

1. *De praescr.* IV.

das praefinierunt ». Et il continue sa démonstration en rappelant les mêmes paroles de Jésus sur les loups revêtus de peaux de brebis, les faux prophètes, les faux Christs qu'avait citées saint Justin. Quant à la sentence : Je vous jugerai d'après les choses dans lesquelles je vous surprendrai, elle dériverait, d'après Resch [1], d'un mélange de textes de *Luc,* XII, 48-41; *Matth.* XXIV, 42-44; XXV, 10; *Marc,* XIII, 37. Cf. *Phil.* III, 12.

Saint Justin a donc connu nos évangiles canoniques, qu'il appelle les Mémoires des apôtres, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων. Son témoignage sur l'autorité dont jouissaient ces écrits est très important. Remarquons d'abord que c'est à eux qu'il emprunte la très grande majorité des faits évangéliques et des paroles du Seigneur qu'il rapporte, et l'on sait s'ils sont nombreux. De plus, il nous dit nettement que les Mémoires des apôtres sont lus le dimanche dans les assemblées chrétiennes, en même temps que les écrits des prophètes, I *Apol.* 67 : Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται καὶ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ. Il range donc les évangiles à côté des écrits de l'Ancien Testament et les place même avant ceux-ci.

Plusieurs fois, *Adv. Tryph.* 100, 103, 104, 105, 106, 107, en outre, il a introduit par la formule : ὡς γέγραπται, des faits et des paroles évangéliques, tout comme il le fait pour les citations de l'Ancien Testament. Quand saint Justin dit, I *Apol.* 28, que l'on peut apprendre en lisant nos écrits. ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων ἐρευνήσαντες, que les chrétiens appellent le chef des démons serpent, satan et diable, il semble qu'il fait

1. *Agrapha*, p. 102.

allusion aux évangiles aussi bien qu'aux écrits de l'Ancien Testament, puisque c'est Jésus seul qui a appelé Satan le chef des démons, comme il nous l'apprend lui-même, *Adv. Tryph.* 103 : Τὸν διάβολον ὃν Μωσῆς μὲν ὄφιν καλεῖ, ἐν δὲ τῷ Ἰὼβ καὶ τῷ Ζαχαρίᾳ διάβολος κέκληται, καὶ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ σατανᾶς προσηγόρευται.

Donc, saint Justin a connu et utilisé nos évangiles canoniques; il leur a attribué une autorité divine comme aux écrits de l'Ancien Testament. Il est douteux qu'il ait utilisé les évangile apocryphes; en tout cas, il ne les a pas rangés parmi les évangiles qu'il appelle les Mémoires des apôtres.

Cette double conclusion est confirmée par l'observation suivante : Tatien, dont nous allons parler, a formé à l'aide des quatre évangiles canoniques une harmonie évangélique dans laquelle on ne trouve rien, ni faits, ni paroles du Seigneur, empruntés à des sources extra-canoniques. Or, Tatien était le disciple de saint Justin, et c'est par lui qu'il a connu les évangiles. On croit même qu'il a commencé son œuvre, le Diatessaron, lorsqu'il était à Rome avec son maître saint Justin. Donc, si le disciple n'a connu et utilisé que les évangiles canoniques, c'est que son maître lui-même ne tenait que ceux-ci pour authentiques.

Saint Justin [1] a rapporté un texte de l'Apocalypse en l'attribuant à saint Jean. « Parmi nous, dit-il, un homme du nom de Jean, un des apôtres du Christ, dans une révélation qui lui arriva, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ, prophétisa que ceux qui avaient cru à notre Christ vivraient mille ans à Jérusalem et qu'ensuite il y aurait une résurrection générale de tous et un jugement. » Observons que ce passage, emprunté à l'Apocalypse, est cité de la même façon que ceux qui vien-

1. *Adv. Tryph.* 81.

nent des évangiles canoniques. Quelques passages de l'Apologie ou de l'*Adv. Tryphonem* rappellent la première épître de saint Jean : I *Apol.* XXXII = I *Jean*, III, 9, 14; *Adv. Tryph.* 123 = I *Jean*, III, 1.

Si l'on en croyait Credner, Baur, Renan, saint Justin ne regardait pas saint Paul comme un des apôtres de Jésus, et il ne se serait pas servi des épîtres de celui-ci. Sans tenir pour des citations les références aux épîtres de saint Paul que relève Otto, nous devons reconnaître que certaines pages des écrits de saint Justin présentent un enseignement paulinien. Traduisons seulement les passages suivants : Il nous a été révélé et nous savons qu'il (le Christ) est le premier-né de Dieu et qu'il est avant toutes les créatures, πρωτότοκον τοῦ Θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων, *Adv. Tryph.* 100 = *Col.* I, 15, 17. Ailleurs, *ib.* 85, il appelle encore le Christ : υἱὸς τοῦ Θεοῦ καὶ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, *Col.* I, 15. Nous ne sommes pas purifiés par les offrandes, mais par la foi, πίστει, par le moyen du sang du Christ, διὰ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, et de sa mort (du Christ) qui mourut pour cela. *Adv. Tryph.* 13 = *Rom.* III, 25, et *Héb.* IX, 13, 14. Le Christ était la Pâque, lequel fut immolé, *ib.* 3 = I *Cor.* V, 7. Il parle de la parousie du Christ, qui aura lieu après la venue de l'homme d'apostasie, qui a proféré des choses étranges contre le Très-Haut, *ib.* 110 = II *Thess.* II, 3. Il serait possible de citer encore d'autres passages des écrits de saint Justin qui rappellent tout au moins des idées pauliniennes. Otto en relève trente-neuf. Six passages rappelleraient l'épître aux Hébreux. Saint Justin parle des patriarches et de Melchisédech, du sacerdoce du Christ, de la même façon que cette épître. Il appelle Jésus-Christ le fils et l'apôtre de Dieu, titre qui lui est donné seulement par cette épître, III, 1.

Enfin, saint Justin paraît avoir connu aussi la pre-

mière épître de saint Pierre : *Adv. Tryph.* 138 = *Pierre,* III, 20 ; *ib.* 103 = *Pierre,* V, 8, et l'épître de saint Jacques : *Adv. Tryph.* 49 = *Jacq.* III, 19 ; *ib.* 100 = *Jacq.* I, 15 ; I *Apol.* 16 = *Jacq.* V, 12. Les coïncidences avec les Actes des apôtres : I *Apol.* 42 ; *Adv. Tryph.* 87 = *Act.* I, II, ainsi que les huit autres, cataloguées par Otto, paraissent très vagues.

De ces relevés, nous sommes donc en droit de conclure que saint Justin a connu presque tous les écrits néotestamentaires et qu'il les a estimés à l'égal de ceux de l'Ancien Testament.

Les travaux sur les citations des évangiles dans les écrits de saint Justin sont très nombreux. Nous mentionnerons parmi les plus importants : Hilgenfeld, *Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins,* Halle, 1850. Semisch, *Die apostolichen Denkwürdigkeiten des Martyrers Justinus zur Geschichte und Aechtheit des Kanon Evangelien,* Hamburg, 1848. Bousset, *Die Evangeliencitate Justins des Martyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik,* Göttingen, 1891. Zahn, *Justinus Martyr und die apostolischen Schriften* dans sa *Geschichte des nt. Kanons,* 1, 2, p. 463-585. Baldus, *Das Verhältnis Justins des Martyrers zu unsern synoptischen Evangelien,* Münster, 1895.

§ 4. — Saint Hégésippe.

Nous pouvons placer saint Hégésippe après saint Justin, car il était lui aussi d'origine palestinienne et vécut à peu près à la même époque. Eusèbe nous apprend qu'il avait passé du judaïsme à la foi chrétienne et que, dans ses cinq livres de Mémoires, Ὑπομνήματα, il raconte qu'il a visité l'église de Corinthe et celle de Rome, où il a vécu sous les pontificats d'Anicet, 155-166, de So-

ter, 166-174, et d'Eleuthère, 174-189. Saint Hégésippe a constaté que dans chaque ville on est fidèle à l'enseignement de la loi, des prophètes et du Seigneur [1]. De cette affirmation, nous devons conclure que, dans toutes les églises qu'il a visitées, on mettait sur le même pied d'autorité les écrits de l'Ancien Testament et les évangiles, car ainsi que nous l'avons déjà remarqué et le relèverons encore plus fréquemment dans les écrits subséquents, le mot Κύριος, dans l'usage du temps, désignait les évangiles par opposition à ὁ ἀπόστολος qui désignait les écrits apostoliques.

Mais saint Hégésippe parlait-il ici des évangiles canoniques? Eusèbe [2] rapporte qu'il a écrit beaucoup de choses de l'évangile selon les Hébreux et de l'évangile syriaque, et qu'il rapporte des particularités de la langue hébraïque : Καὶ ἕτερα δὲ πλεῖστα γράφει... ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν. Cette phrase est obscure et comporte diverses observations. Remarquons d'abord qu'on ne doit pas en conclure que saint Hégésippe ne connaissait que l'évangile selon les Hébreux, car Eusèbe constate seulement qu'il rapportait certaines choses qu'il empruntait à l'évangile selon les Hébreux, ce qui n'exclut nullement l'usage des évangiles canoniques. Si Eusèbe a parlé des citations de celui-là et non de ceux-ci c'est que, suivant son habitude, il ne relève que ce qui est particulier aux écrivains dont il traite. Il est impossible que saint Hégésippe, qui a vécu longtemps à Rome, n'ait pas connu nos évangiles canoniques et ne les ait pas tenus comme inspirés, lui qui a parcouru le monde chrétien et qui dit avoir trouvé partout la même doctrine. Or, personne ne soutiendra que l'évangile selon

1. *Hist. eccl.* IV, 22, 2.
2. *Hist. eccl.* IV, 22, 8.

les Hébreux était accepté à Rome comme authentique.

D'ailleurs qu'étaient cet évangile selon les Hébreux et cet évangile syriaque? Il est peu probable que le premier soit l'écrit de saint Matthieu dont parle Papias, ou l'évangile de saint Matthieu, mentionné par saint Irénée. Il est vraisemblable que nous avons ici l'évangile selon les Hébreux dont les premiers écrivains chrétiens, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, saint Jérôme nous ont parlé, et dont ils nous ont rapporté des fragments. Cet évangile, en usage chez les Ebionites palestiniens, devait être connu et peut-être estimé de saint Hégésippe, palestinien lui-même. Il était en araméen.

Mais alors, qu'était l'évangile syriaque? Peut-être était-ce un évangile écrit dans le dialecte syriaque araméen du nord, tandis que l'évangile selon les Hébreux aurait été écrit dans le dialecte araméen de Palestine. Mais il n'est pas impossible que cette phrase embrouillée d'Eusèbe signifie simplement que cet évangile selon les Hébreux était écrit en syriaque (araméen) mais avec des lettres hébraïques. Ce serait exactement ce qu'a dit saint Jérôme [1] qui peut-être reproduit le texte d'Eusèbe : « In evangelio juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis litteris scriptum est [2]. »

Des divers passages qu'Eusèbe nous rapporte des Mémoires de saint Hégésippe, on peut extraire des paroles qui rappellent celles de Notre-Seigneur ou des faits que nous connaissons par les évangiles, mais on ne peut en tirer des conclusions fermes sur la connaissance des évangiles qu'aurait eue saint Hégésippe. D'ailleurs, quel jugement a-t-on le droit de porter sur

1. *Adv. Pelag.* III, 2.
2. Cf. Zahn, *op. cit.* I, p. 411.

un ouvrage qui comprenait cinq livres et dont on possède seulement quelques courts extraits [1] ?

§ 5. — L'épître à Diognète. — Lettre de l'Église de Smyrne.

Il nous reste à dire quelques mots sur des écrits qu'on place ordinairement vers le milieu du IIe siècle : l'épître à Diognète et la lettre de l'église de Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe.

Dans le premier écrit [2], nous trouvons mentionnés à côté de la loi et des prophètes les évangiles et les apôtres : Εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται, καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται, καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται, καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται, καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ. De ce texte il résulte clairement qu'au temps où fut écrite l'épître à Diognète, probablement vers le milieu du IIe siècle ou même un peu plus tard, les évangiles et les écrits apostoliques étaient réunis en collection. Nous avons ici les mêmes titres, que nous retrouverons dans les écrits subséquents : τὸ εὐαγγέλιον et ὁ ἀπόστολος, qui désignaient les deux collections des écrits néotestamentaires.

Au chapitre suivant, XII, on trouve une citation de la Ire épître aux Corinthiens, VIII, 1, attribuée à l'apôtre : ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ. On a relevé dans cette lettre d'assez nombreuses réminiscences de divers écrits néotestamentaires, en particulier de saint Jean, mais elles sont assez vagues.

Dans la lettre de l'église de Smyrne, nous trouvons enchâssés des passages de : *Matth.* XXVI, 55 = *Martyrium Polycarpi*, VII, 1 ; *Actes*, XXI, 14 = *Mart.* VII, 1 ; I *Cor.* II, 9 = *Mart.* II, 3 ; *Philip.* II, 4 = *Mart.* I, 2 ; *Apoc.* IV, 8 = *Martyr.* XIV, 1.

1. On les trouvera rassemblés dans Routh, *Reliquiae sacrae*, I, p. 205-219, ou dans Grabe, *Spicilegium*, II, p. 203-214.
2. *Ad Diognetum*, XI, 6.

CHAPITRE IV

LES ÉCRITS APOCRYPHES.

Quelques-uns des évangiles apocryphes, l'évangile selon les Hébreux, par exemple, ont été écrits probablement dans la première moitié du IIe siècle, peut-être même avant ; d'autres, l'évangile de Pierre, celui de Jacques, un peu plus tard, mais à peu près vers 140-150. Nous devons examiner l'usage qui a été fait de ces livres apocryphes et l'autorité qu'on leur a attribuée.

Évangile selon les Hébreux. — Un des plus anciens parmi ces évangiles a été probablement l'évangile selon les Hébreux, écrit en araméen. Il est possible que ce soit un des évangiles issus de la première floraison évangélique, floraison dont nous a parlé saint Luc dans la préface de son évangile, I, 1. Harnack le place vers l'an 65-100. Nous n'en possédons plus que des fragments assez minimes et peu importants, au point de vue doctrinal ou historique. Preuschen[1] en a relevé vingt-quatre. Cet évangile paraît avoir été un peu plus long que l'évangile de saint Marc. D'après la liste de Nicéphore, il avait 2.200 stiques, tandis que l'évangile

1. *Antilegomena*, p. 3-9. Giessen, 1905.

de saint Marc n'en avait que 2.000; il était moins long que l'évangile grec de saint Matthieu qui en avait 2.500. Il est difficile de préciser les rapports de cet évangile avec le Matthieu araméen; il est probable qu'il en différait très sensiblement, puisque saint Jérôme a cru nécessaire d'en donner une traduction en grec et en latin.

Origène connaissait l'évangile selon les Hébreux et s'en est servi souvent au dire de saint Jérôme[1]. Il rapporte un passage de cet évangile qu'Origène aurait introduit en ces termes : « Scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet suscipere illud non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis. » Dans son commentaire sur saint Jean, II, 12, Origène introduit une sentence apocryphe du Sauveur par ces mots : Ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ Σωτήρ φησιν.

D'après Eusèbe[2], les Ébionites se servaient seulement de l'évangile selon les Hébreux; Hégésippe[3] cite l'évangile selon les Hébreux et l'évangile syriaque; certains[4] placent parmi les apocryphes, νόθοι, l'évangile selon les Hébreux, dont se servent les Juifs qui ont reçu le Christ. On peut cependant le ranger parmi les ἀντιλεγόμενοι, c'est-à-dire parmi ceux qui n'étaient pas reçus par tous, mais étaient cependant admis par quelques communautés.

D'après Eusèbe[5] encore, Papias aurait raconté une autre histoire au sujet d'une femme accusée devant le Seigneur de beaucoup de péchés, histoire que contient l'évangile selon les Hébreux. Nous avons encore, ainsi

1. *De Viris ill.* 2.
2. *Hist. eccl.* III, 27, 4.
3. *Ib.* IV, 22, 8.
4. *Ib.* III, 25, 5.
5. *Ib.* III, 39, 17.

que nous le dirons plus tard, une mention de cet évangile dans Clément d'Alexandrie [1].

D'après saint Jérôme [2], la parole de Jésus, invitant ses apôtres à le toucher, car il n'est pas un esprit sans corps, que rapporte saint Ignace d'Antioche, se trouve dans l'évangile selon les Hébreux. Le même écrivain a rapporté plusieurs passages de cet évangile dont se servaient, dit-il, les Nazaréens et les Ébionites [3]. On ne voit pas qu'en dehors de ces hérétiques cet évangile se soit beaucoup répandu, ni qu'on lui ait attribué chez les écrivains orthodoxes une autorité égale à celle des évangiles canoniques.

Évangile des Ébionites. — Est-ce que l'évangile des Ébionites est le même que l'évangile selon les Hébreux? On devrait le conclure du texte de saint Jérôme [4], où il est dit que les Ébionites se servaient de l'évangile des Hébreux. Il a dû répéter ici le passage d'Eusèbe que nous avons cité. Cependant, saint Épiphane signale, en usage dans la secte des Ébionites, un évangile dont il cite des fragments que l'on trouvera rassemblés dans Preuschen [5]. Ils n'ont aucune ressemblance d'idées ou d'expressions avec ceux que nous possédons de l'évangile selon les Hébreux. Cette constatation n'est pas décisive sur l'indépendance de ces deux évangiles par rapport de l'un à l'autre, car les fragments que nous avons des deux sont trop peu nombreux et trop courts aussi. D'après Preuschen, l'évangile des Ébionites doit être identifié avec l'évangile des douze apôtres qu'Origène [6] range parmi les évangiles hérétiques. Il

1. *Strom.* II, 9 et V, 10.
2. *De Viris ill.* 16; *in Isaiam*, XVIII, Praef.
3. Voir les citations dans PREUSCHEN, *Antilegomena*, p. 5 et 55.
4. Texte cité plus haut.
5. *Antilegomena*, p. 10.
6. *Hom. I in Lucam.* Cf. HARNACK, *Die Chronologie der altch. Litteratur*, I, p. 625-631.

ne semble pas impossible que l'évangile selon les Hébreux, altéré par les Ébionites, soit devenu cet évangile des Ébionites dont parle saint Épiphane.

Nous n'avons pas à nous occuper ici de cet évangile des douze apôtres, qui est d'époque plus tardive que celle dont nous traitons en ce moment. Zahn le place vers l'an 170[1].

Évangile selon les Égyptiens. — Cet évangile, écrit probablement vers le milieu du IIe siècle, 140-150, 130 d'après Harnack, est connu surtout par un fragment de dialogue entre le Seigneur et Salomé, que rapporte, sous des formes légèrement différentes, Clément d'Alexandrie d'après l'encratite Cassianos[2]. Le même évangile est mentionné par saint Épiphane[3] et par les Philosophoumena[4]. Origène[5] le range nettement parmi les évangiles des hérésies. Harnack pense que cet évangile n'est autre que l'évangile selon les Hébreux, dont le titre aurait été changé à cause de l'usage qu'en faisaient les Judéochrétiens d'Égypte.

On a soutenu que l'auteur de l'épître pseudo-clémentine avait regardé cet évangile selon les Égyptiens comme jouissant de la même autorité que nos évangiles canoniques, parce qu'il cite comme parole du Seigneur cette sentence que Clément d'Alexandrie dit empruntée à l'évangile selon les Égyptiens. Lightfoot[6] et Harnack[7] pensent que pour le Pseudo-Clément cet évangile était la principale autorité d'où il dérivait ses citations des paroles du Seigneur. Nous ne sommes pas de cet avis. Nous avons déjà remarqué qu'il y a entre la citation du

1. Voir pour de plus amples détails : HASTINGS, *Diction. of the Bible*, Extra Volume. Article de TASKER, *Apocryphal Gospels*, p. 485.
2. *Strom.* III, 13, 92; IX, 64, 66, etc.
3. *Haer.* LXII, 2.
4. V, 7.
5. *Hom. I in Lucam*, XIII.
6. *Apost. Fathers*, Pt I, vol. II. p. 238.
7. *Die Chronologie*, p. 618.

Pseudo-Clément et le fragment de l'évangile selon les Égyptiens des différences profondes. L'interlocuteur de Jésus n'est pas nommé dans Pseudo-Clément et la sentence n'y est pas interprétée, comme dans l'évangile hérétique, dans un sens encratite. Les deux sentences proviennent donc d'une même source, peut-être la tradition orale, et le Pseudo-Clément n'a pas dû connaître l'évangile selon les Égyptiens, lequel est très probablement de date plus tardive, à moins qu'on ne suppose, comme l'a fait Harnack, qu'il a été écrit vers 130. Il n'y a donc pas lieu de croire empruntées à cet évangile les autres paroles du Seigneur que cite le Pseudo-Clément et qu'on n'a pu retrouver intégralement dans les évangiles canoniques.

Est-ce que les Sentences du Seigneur découvertes à Behnesa proviennent du même évangile ? Harnack l'a soutenu. Il en serait de même pour le fragment d'évangile trouvé au Fayoûm. Sanday, Robinson et d'autres critiques ne sont pas de cet avis. En définitive, ces hypothèses ne reposent que sur des conjectures, issues de ce fait que ces sentences ou fragments ont été trouvés en Égypte.

On ne voit pas que cet évangile selon les Égyptiens ait joui d'une autorité égale à celle des évangiles canoniques, dans son pays d'origine, puisque Origène le tenait pour hérétique et que Clément d'Alexandrie[1] le met en dehors des quatre évangiles transmis par la tradition : Πρῶτον μὲν οὖν ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητὸν, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους, dit-il, après avoir cité la parole du Seigneur à Salomé dont nous avons parlé plus haut.

L'opinion de Harnack[2] que cet évangile était le

1. *Strom.* III, 13.
2. *Chronologie der altch. Litt.* p. 612.

seul connu des chrétiens d'Égypte est dénuée de fondement, car on ne peut soutenir que nos évangiles canoniques n'étaient pas en usage dans les chrétientés d'Égypte vers 130-150. D'ailleurs, s'il en avait été ainsi, quel évangile auraient donc connu les chrétiens d'Égypte avant l'an 130? Voudrait-on soutenir qu'avant cette date la tradition orale était pour eux l'unique source des enseignements évangéliques? Que cet évangile ait été celui des judéochrétiens égyptiens, nous l'admettons, mais les chrétiens orthodoxes lisaient les évangiles canoniques. Cela ressort très nettement du texte de Clément d'Alexandrie, cité plus haut [1].

Évangile de Pierre. — En 1892, Bouriant [2] publiait un long fragment de cet évangile qu'il avait trouvé à Akhmîm. Ce fragment rappelle ce qui se passa après le jugement de Jésus par Pilate; il débute ainsi : « Aucun des Juifs ne se lava les mains » et il se termine au moment où Pierre partit de Jérusalem pour la Galilée, après la résurrection du Seigneur.

Nous connaissions déjà cet évangile par un passage d'Origène [3], et par Eusèbe [4] qui rapporte une lettre de Sérapion, évêque d'Antioche, 190-209, aux chrétiens de Rhossos, à propos de l'évangile de Pierre qui était lu dans leurs assemblées. Sérapion constate qu'il était accepté par les héritiers de ceux qui l'ont fabriqué, les Docètes. Il le rejette, parce que la tradition ne lui a transmis aucun évangile de Pierre. Sérapion reconnaît cependant que cet évangile est en grande partie en accord avec la droite parole du Sauveur, mais il constate qu'il contient des prescriptions ajoutées.

1. Cf. sur cet évangile l'article de Tasker. *in op. cit.* p. 423.
2. *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, IX, 1. Paris, 1892.
3. *In Matth.* X, 17.
4. *Hist. eccl.* VI, 12, 3.

Cet évangile aurait donc été répandu aux environs d'Antioche vers la fin du IIe siècle, mais il était plus ancien. Harnack suppose qu'il a été écrit vers l'an 110-130; Tasker et d'autres critiques le croient plus récent et en reculent la composition jusque vers l'an 150-170. Cette question de date dépend surtout de l'opinion que l'on adopte sur les rapports entre cet évangile et les écrits de saint Justin. Nous avons déjà parlé de ceux-ci. Constatons seulement que cet évangile, qui, dans ses parties principales, s'appuie sur les évangiles canoniques, a été peu répandu, puisque nous n'en relevons l'usage que dans une petite communauté chrétienne des environs d'Antioche et qu'il était si peu connu que l'évêque d'Antioche ne l'avait jamais eu entre les mains. Eusèbe[1] d'ailleurs déclare que l'évangile qu'on attribue à Pierre n'a absolument pas été transmis parmi les écrits catholiques, οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα. Ailleurs[2], il le range parmi les écrits des hérétiques. Saint Jérôme[3], reproduisant probablement l'opinion d'Eusèbe, fait la même constatation. Dans le décret de Gélase, cet « évangile placé sous le nom de Pierre » est déclaré apocryphe.

Autres apocryphes pétriniens. — Sous le nom de Pierre se présentent encore divers écrits apocryphes : la Prédication de Pierre, Κήρυγμα Πέτρου, les Actes de Pierre, Πράξεις Πέτρου, l'Apocalypse de Pierre, Ἀποκάλυψις Πέτρου. Il nous suffira de constater l'existence de ces livres d'après les anciens écrivains ecclésiastiques.

D'après von Dobschütz[4], la Prédication de Pierre aurait été écrite entre 80 et 140 après J.-C. D'après

1. *Hist. eccl.* III, 3, 2.
2. *Ib.* III, 26, 6.
3. *De Viris ill.* 1.
4. *Das Kerygma Petri*, Leipzig, 1893, p. 67.

Zahn, en 90-100; et d'après Harnack, vers 100-130 140, peut-être même un peu plus tôt. Cet écrit nous est connu par Clément d'Alexandrie qui en a rapporté divers passages[1], par Origène, qui cite un texte qu'Héracléon aurait, d'après lui, emprunté à cet écrit : Τοῦ Ἡρακλέωνος τὰ ῥητὰ ἀπὸ τοῦ ἐπιγεγραμμένου Πέτρου κηρύγματος παραλαμβανόμενα. En outre, von Dobschütz rapporte des textes qu'Origène dit provenir de la *Doctrina Petri* et quelques autres que les écrivains postérieurs, saint Grégoire de Nazianze, Léontius de Byzance ont empruntés, croit-on, à une Διδασκαλία Πέτρου. Il est probable que ces deux derniers écrits sont identiques au Κήρυγμα Πέτρου; c'est du moins l'opinion de Harnack.

Les Actes de Pierre ont laissé peu de traces dans la littérature chrétienne, Eusèbe[2] est le premier qui les ait mentionnés. Ils ne paraissent avoir été lus que dans les milieux gnostiques. Nous n'avons donc pas à nous en occuper ici[3].

L'Apocalypse de Pierre dont M. Bouriant nous a donné de longs fragments[4] était déjà connue par le *Muratorianum*, par Clément d'Alexandrie, par Méthodius et par Macarius Magnès. D'après Harnack, elle aurait été composée vers 120-140 ou 110-160.

Nous ne voyons nulle part que ces trois écrits attribués à saint Pierre aient été lus dans les assemblées chrétiennes ou regardés par qui ce soit, sauf peut-être par des hérétiques, comme Écritures divines. Malgré les citations qui en ont été faites, ils n'ont pas été mis en parallèle avec les livres du Nouveau Testament. Eusèbe déclare nettement qu'ils ne nous ont pas été

1. Nous les citons plus loin, quand nous parlons de Clément d'Alexandrie.
2. *Hist. eccl.* III, 3, 2.
3. Cf. Zahn, *Gesch. des nt. Kanons*, II, 2, p. 832. Ficker, *Die Petrusakten*, Leipzig, 1903. Schmidt, *Die alten Petrusakten*, Leipzig, 1903.
4. Voir l'ouvrage cité plus haut.

transmis parmi les écrits catholiques et qu'aucun écrivain ecclésiastique ancien ou contemporain ne s'est servi de témoignages extraits de ceux-ci : Ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε μὴν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις.

Protévangile de Jacques. — Tel que nous le possédons, cet évangile est un écrit composite. L'écrit fondamental, d'origine judéo-chrétienne, date de la première moitié du IIe siècle. Il a été connu d'Origène qui l'appelle Βίβλος Ἰακώβου. La seule question qui nous importe est de savoir si cet évangile, dans sa forme primitive, a été utilisé et estimé à l'égal des évangiles canoniques par saint Justin et par Clément d'Alexandrie. Nous avons déjà étudié cette question à propos de saint Justin, et nous y reviendrons quand nous parlerons de Clément d'Alexandrie [1].

Fragment du Fayoûm et Logia de Behnesa. — Nous mentionnerons seulement le fragment d'évangile découvert au Fayoûm et les Logia du Seigneur, trouvés à Behnesa. Ils intéressent peu notre étude, car leur date de composition est très incertaine et nous ne savons à quel évangile les rattacher, ni quel usage il en a été fait.

Les Actes de Paul et de Thècle. — Cet écrit apocryphe a dû être écrit vers 130-170, ou plus précisément vers 160-170. C'est l'histoire de la vierge Thékla, convertie à Iconium par l'apôtre Paul, et des nombreuses tribulations qu'eurent à subir Paul et Thékla à la suite de cette conversion. Le récit est légendaire, mais il trahit une connaissance très exacte des Actes des apôtres. Un discours, qu'aurait prononcé saint Paul, rappelle le commencement du Sermon sur la montagne de saint

1. Voir sur cet apocryphe les récentes publications de AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910 ; MICHEL, *Evangiles apocryphes : Protévangile de Jacques*, Paris, 1911.

Matthieu. Les personnages d'Onésiphore, Démas et Hermogène doivent provenir de la IIe épître à Timothée, I, 15, 16, et IV, 10. Il y a aussi d'autres emprunts aux épîtres de saint Paul[1].

Les Testaments des douze patriarches. — Cet apocryphe nous fournirait un témoignage très important sur l'usage des écrits néotestamentaires vers le milieu du IIe siècle, si l'on pouvait établir qu'il a été écrit à cette époque. Mais la question est *adhuc sub judice.*

D'après Charles, le dernier éditeur des Testaments[2], ceux-ci auraient été écrits : l'original hébreu vers l'an 109-107 avant J.-C. et la version grecque au plus tard en l'an 50 après J.-C. Il relève de nombreuses concordances entre les Testaments des douze patriarches et les évangiles de saint Matthieu, saint Luc, saint Jean, les Actes, les épîtres aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, aux Thessaloniciens, à Timothée, à Philémon, les épîtres de saint Pierre, de saint Jacques, de saint Jean, de saint Jude, l'Apocalypse, bref, tous les livres du Nouveau Testament, sauf l'évangile de saint Marc et l'épître aux Hébreux. Quelques-unes sont presque littérales :

Matth. XXV, 35, 36 : Ἐπείνασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν... ἠσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἤλθατε πρός με.	*Test. Joseph*, I, 5, 6 : Ἐν λιμῷ συνεσχέθην, καὶ αὐτὸς ὁ Κύριος διέθρεψέ με... ἐν ἀσθενείᾳ ἤμην καὶ ὁ Κύριος ἐπεσκέψατό με, ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ Θεός μου ἐχαρίτωσέ με.
Jean, I, 9 : Τὸ φῶς... ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.	*Test. Lévi*, XIV, 4 : Τὸ φῶς τοῦ νόμου τὸ δοθὲν εἰς φωτισμὸν παντὸς ἀνθρώπου.

1. On trouvera une bibliographie complète de cet apocryphe dans Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, p. 350. Tübingen, 1904.

2. *The Testaments of the twelve Patriarchs*, London, 1908 ; *The greek Versions of the Testaments of the twelve Patriarchs*, London, 1908.

I *Thess.* II, 16 : Ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ εἰς τέλος.	*Test. Lévi*, VI, 11 : Ἔφθασε δὲ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ εἰς τέλος.
Rom. I, 32 : Οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν.	*Test. Aser*, VI, 2 : Καὶ πράσσουσι τὸ κακόν, καὶ συνευδοκοῦσι τοῖς πράσσουσιν.

Les concordances des Testaments avec les épîtres pauliniennes sont très nombreuses et très rapprochées. Comparez encore : *Rom.* I, 21 = *T. Ruben,* III, 8; *Rom.* VI, 7 = *T. Siméon,* VI, 1; *Rom.* XII, 1 = *T. Lévi*, III, 6; *Eph.* I, 5 = *T. Benjamin,* XI, 2; *Eph.* V, 6 = *T. Nephtali,* III, 1; *Col.* III, 5 = *T. Juda,* XIX, 1; I *Tim.* I, 13 = *T. Juda,* XIX, 3, etc. Ce qui est plus significatif c'est qu'on relève dans les Testaments et dans les épîtres pauliniennes des expressions qu'on ne trouve pas dans le reste du Nouveau Testament : αἴσθησις, ἁπλότης, ἀρεσκεία, ἱλαρότης, πλάσμα, στερέωμα, ὑπερεκπερισσοῦ, φυσιόω, etc. Charles compte soixante-douze mots de ce genre et fait observer qu'on pourrait dresser des listes semblables des mots communs aux Testaments des patriarches et aux écrits de saint Luc.

Le témoignage des Testaments serait donc, on le voit, très important si l'on pouvait démontrer catégoriquement que l'auteur a emprunté ses phrases et ses expressions aux écrits du Nouveau Testament, mais Charles croit et essaie de démontrer que c'est plutôt les Testaments qui représentent l'écrit original d'où proviendraient les phrases ressemblantes du Nouveau Testament. Cette hypothèse a été combattue par Plummer dans l'*Expositor*, février 1909, et dans son *Commentary on the Gospel according to S. Matthew,* London, 1909, p. xxxiv et par le P. Lagrange, dans la *Revue biblique,* 1908, p. 442. Il nous semble impossible d'admettre que les écrivains du Nouveau Testament aient pu tous s'inspirer d'un même écrit, et d'autre

part que l'auteur des Testaments ait pu emprunter des sentences à tous les livres du Nouveau Testament, plus ou moins dispersés à cette époque et non réunis en collection. Il est plus simple de penser que certaines phrases ressemblantes viennent d'un même fond traditionnel, auquel auraient puisé les écrivains des deux ouvrages. Quant à celles qui sont littérales, il est possible qu'elles aient été introduites dans les Testaments par un interpolateur. Charles, p. LXI, admet qu'ils contiennent de nombreuses additions chrétiennes et, en effet, celles qu'il cite sont certaines. Ainsi, c'est à un chrétien que serait dû l'éloge où l'on voit une allusion à saint Paul. C'est Benjamin qui parle et qui aurait dit de son descendant : « Et dans les derniers temps il s'élèvera de ma semence un aimé du Seigneur, ἀγαπητὸς Κυρίου [écoutant sa voix], et faisant le bon plaisir de sa volonté, [éclairant par une science nouvelle toutes les nations, lumière de science, s'avançant contre Israël dans le salut et les dépouillant comme un loup et donnant aux synagogues des nations. Et jusqu'à la consommation du siècle, il sera dans les synagogues des nations et parmi leurs chefs comme un chant musical dans la bouche de tous. Et il sera inscrit dans les saints livres pour ses actes et pour ses paroles, et il sera élu de Dieu pour toujours. Et par eux il ira çà et là, comme Jacob, mon père, disant : « Celui-là accomplira ce qui manque à notre tribu[1]. »]

Nous ne parlerons pas des autres écrits apocryphes ; ils sont tous d'origine plus tardive que l'époque à laquelle nous sommes arrivé. Nous les mentionnerons plus loin, si c'est nécessaire. En tout cas, aucun d'eux n'a obtenu la lecture publique dans les communautés catholiques.

1. Les passages entre crochets sont des additions, qui ne se trouvent que dans le manuscrit B.

CHAPITRE V

LES ÉCRITURES DES HÉRÉTIQUES.

Les hérétiques de la première moitié du IIe siècle, les gnostiques en particulier, rendent hommage aux évangiles canoniques par les déformations qu'ils leur font subir. De plus, leurs évangiles qu'ils prétendaient substituer à ceux de l'Église n'ont pu lutter contre ceux-ci et tous ont suivi le sort des sectes qui les avaient enfantés ; ils ont disparu de la circulation. Nous en possédons cependant encore quelques-uns en entier ou en fragments. Nous n'avons à nous occuper de ces écrits qu'au point de vue de l'usage qui en a été fait.

Les Naasséniens. — En première ligne, par ordre de date, semblent venir les Naasséniens, qui prétendaient avoir reçu leur doctrine de Mariamne, qui l'aurait reçue elle-même de Jacques, le frère du Seigneur. Dans les extraits, qui nous ont été conservés dans les Philosophoumena [1], on relève des emprunts surtout à saint Matthieu et à saint Jean, quelques-uns à saint Luc, aux épîtres aux Romains, aux Corinthiens, aux Éphésiens, aux Galates, peut-être à l'épître aux Hébreux

1. HIPPOLYTE, *Ref. Haer.* V, 7, 8, 9. Cf. CHARTERIS, *Canonicity*, 87 ss.

et à l'Apocalypse. La plupart de ces derniers ne sont que des réminiscences. Les Naasséniens se référaient aussi à l'évangile des Égyptiens et à celui de Thomas. Cette secte, plus connue sous le nom d'Ophites (adorateurs du serpent)[1], eut une assez grande extension.

A peu près vers la même époque ou peu auparavant, vivait Cérinthe, l'adversaire de saint Jean, dont les disciples se servaient de l'évangile de saint Matthieu, mais en le mutilant et rejetaient saint Paul[2].

Basilides. — Cet hérétique gnostique, qui vivait à Alexandrie, vers l'an 117-138, aurait écrit vers l'an 133, d'après Harnack, vers 120-125, d'après Zahn. Origène[3] nous apprend que Basilides osa écrire sous son nom un évangile : Ἤδη δὲ ἐτόλμησε καὶ Βασιλίδης γράψαι κατὰ Βασιλίδην Εὐαγγέλιον. Origène a-t-il voulu dire que Basilides a écrit un enseignement, qui aurait été l'évangile selon Basilides, ou qu'il a écrit un évangile proprement dit, analogue à nos évangiles canoniques? La première hypothèse parait plus probable, car il n'est parlé nulle part d'un évangile de Basilides et les nombreuses citations que fait cet hérétique se rapportent toutes à nos évangiles canoniques. Saint Hippolyte affirme, en outre, que les disciples de Basilides admettaient que tout ce qui concerne le Sauveur s'était passé comme il est écrit dans les évangiles[4].

Il est probable que l'ouvrage auquel fait allusion Origène est celui dont parle Clément d'Alexandrie[5], et qui, d'après ce dernier, portait le titre de Ἐξηγητικά, et contenait au moins vingt-trois livres. Eusèbe[6], sur la

1. Ophites est probablement la traduction de Naasséniens, ainsi nommés de נחש = nahasch, serpent.

2. EPIPHANE, *Haer.* I, 2; *Haer.* 28. *M. G.* 1, col. 383.

3. *In Lucam*, III, p. 932.

4. *Ref. Haer.* VII, 27.

5. *Strom.* IV, 12.

6. *Hist. eccl.* IV, 7, 7.

foi d'Agrippa Castor, nous apprend que Basilides avait composé vingt-quatre livres sur l'évangile. Les Actes d'Archelaüs[1], ch. LV, les qualifient de *Tractatus*.

Basilides prétendait appuyer ses doctrines sur Glaucias, qu'il qualifie d'interprète, ἑρμηνεύς, de l'apôtre Pierre et sur des discours que Matthieu aurait entendus de la bouche du Sauveur. Il a connu presque tous les livres du Nouveau Testament : les évangiles de saint Matthieu, saint Luc et saint Jean, les épîtres de saint Paul aux Romains, aux Corinthiens, aux Éphésiens, aux Colossiens, la première épître de saint Pierre et peut-être la première à Timothée, dont il rapporte des passages plus ou moins littéralement. Mais il n'est pas hors de conteste que toutes ces citations viennent de Basilides lui-même. Le plus grand nombre de celles-ci nous ont été rapportées par saint Hippolyte, dans les Philosophoumena, ouvrage du commencement du IIIe siècle[2]. Or, saint Hippolyte introduit la plupart de ses citations simplement par le terme φησί, de sorte que l'on ne sait pas si les paroles citées viennent du fondateur de l'hérésie ou de ses disciples, vivant à l'époque de saint Hippolyte. Ce qui nous inclinerait à croire que saint Hippolyte rapporte plutôt des citations des disciples de Basilides, de son fils Isidore, par exemple, à qui il attribue une parole conjointement avec son père, c'est que les doctrines gnostiques, qu'il attribue à Basilides, en les mettant en rapport avec ses citations du Nouveau Testament, sont d'un type plus développé que celles que Basilides aurait enseignées d'après les fragments de ses écrits, transmis par saint Irénée, Clément d'Alexandrie et l'ouvrage : *Adversus omnes Haereses,* annexé au traité de Tertullien : *Praescriptio Haereticorum*. Il s'ensuivrait que saint Hippolyte, décrivant l'hérésie de

1. *Acta Archelai*, *M. G.* X, col. 1524.
2. *Ref. haer.* VII, 20.

Basilides telle qu'elle était de son temps, rapporterait des citations du Nouveau Testament faites par les disciples de Basilides et non par celui-ci.

Il serait, en effet, étonnant que ces citations vinssent directement de Basilides, car plusieurs d'entre celles que rapporte saint Hippolyte sont précédées de la formule de citation, dont on se servait au Ier siècle et au commencement du IIe pour introduire les passages de l'Ancien Testament. Ainsi, citant le passage de Luc, I, 35 : Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, Basilides l'aurait introduit en ces termes : Τοῦτο ἐστὶ, φησὶ, τὸ εἰρημένον. Rapportant deux passages de l'épître aux Romains, VIII, 19, 22, il les introduit par ὡς γέγραπται ; un passage de *Rom.* V, 13, un autre de *Eph.* III, 3, un troisième de II *Cor.* XII, 4, le sont par καθὼς γέγραπται et deux passages de I *Cor.* II, 7, 13, par ἡ γραφὴ λέγει. Il serait singulier, si vraiment Basilides a employé ces formules, qu'il fût ainsi le premier écrivain qui ait attesté l'autorité divine des livres du Nouveau Testament en les assimilant aux livres de l'Ancien Testament. Une fois seulement, dans l'épître de saint Barnabé, nous avons trouvé ὡς γέγραπται, mais cette épître est probablement moins ancienne que les écrits de Basilides. Ce qui nous porterait encore à croire que ces formules scripturaires sont le fait de saint Hippolyte, c'est que, d'après lui, Simon le Magicien aurait employé les mêmes formules : Εἴρηκεν ἡ γραφή, τὸ εἰρημένον, pour introduire des textes du Nouveau Testament. Saint Hippolyte attribue encore aux Naasséniens, aux Pérates, aux Séthiens l'emploi de ces mêmes formules, ce qui indique bien qu'elles sont de lui, ces hérétiques n'ayant pu s'en servir.

Clément d'Alexandrie [1] est plus précis, lorsqu'il nous

1. *Strom.* III, 1.

apprend que ceux de Basilides, οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου, rapportent que le Seigneur a dit : Οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον τοῦτον, etc. *Matth.* XIX, 11, 12. Cependant, une citation de I Pierre, IV, 14-16, est nettement attribuée à Basilides : Βασιλείδης δὲ ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ τῶν ἐξηγητικῶν [1], mais elle n'est pas introduite par la formule scripturaire. Une autre citation de *Rom.* VII, 9, 10, est aussi attribuée à Basilides par Origène : « Sed haec Basilides non advertens... dixit enim, inquit, Apostolus, etc.[2] ». D'après les Actes d'Archelaüs[3], Basilides commençait le treizième livre de son *Tractatus* par l'explication de la parabole de Lazare et du mauvais riche, qu'on peut croire qu'il a connue par l'évangile de saint Luc, XVI, 19-31. Il reste donc établi que si Basilides n'a pas employé les formules scripturaires que lui attribue saint Hippolyte, il a cité plusieurs fois les écrits du Nouveau Testament.

Valentin et ses disciples. — A peu près à la même époque, un peu plus tard cependant que Basilides, enseignait à Alexandrie, puis dans l'île de Chypre et enfin à Rome vers 135-160, un autre gnostique, Valentin, dont les doctrines ont eu un grand retentissement. Elles ont été réfutées par saint Justin, saint Irénée, saint Hégésippe, Tertullien. Valentin se disait disciple de Théodas, disciple lui-même de saint Paul. Au témoignage de Tertullien[4], cet hérétique a connu tout le Nouveau Testament, mais il en a perverti le sens par ses interprétations. Le comparant à Marcion, Tertullien s'exprime ainsi : « Alius (Marcion) manu scripturas, alius (Valentin) sensus expositione intervertit. Neque enim si Valentinus integro instrumento uti videtur, non

1. *Strom.* IV, 12.
2. *In epist. ad Rom.* V.
3. *Acta Archelai*, 55, *M. G.* X. col. 1524.
4. *De praescriptione haeret.* 38.

callidiore ingenio quam Marcion manus intulit veritati. Marcion enim exserte et palam machaera, non stilo usus est, quoniam ad materiam suam caedem Scripturarum confecit. Valentinus autem pepercit, quoniam non ad materiam Scripturas, sed materiam ad Scripturas excogitavit; et tamen plus abstulit et plus adjecit, auferens proprietates singulorum quoque verborum, et adjiciens dispositiones non comparentium rerum. »

Origène [1] affirme aussi que les disciples de Marcion et de Valentin, ainsi que ceux de Lucanus, avaient altéré l'Évangile : Μεταχαράξαντας δὲ τὸ εὐαγγέλιον ἄλλους οὐκ οἶδα, ἢ τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος, καὶ τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου, οἶμαι δὲ καὶ τοὺς ἀπὸ Λουκάνου. Saint Irénée [2] porte la même accusation contre les Valentiniens : « Reliqui vero omnes falso scientiae nomine inflati, Scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt, quemadmodum ostendimus in primo libro. »

D'après saint Irénée [3], Valentin se serait servi de plusieurs choses qu'on ne trouve dites que dans saint Luc, tandis que les Valentiniens [4] auraient cité l'évangile de saint Matthieu, V, 18; X, 34; l'évangile de saint Jean, I, 1, 14; ils auraient connu les épîtres pauliniennes [5], *Eph.* III, 21; *Col.* III, 9, 11; *Rom.* XI, 36; *Eph.* I, 10; I *Cor.* I, 18; *Gal.* VI, 14.

Les Valentiniens avaient d'ailleurs composé un évangile qu'ils appelaient évangile de la vérité, mais qui, dit saint Irénée [6], différait de celui qui nous a été transmis par les apôtres : « Hi vero qui sunt a Valentino... suas conscriptiones proferentes, plura habere gloriantur, quam sint ipsa Evangelia. Siquidem in

1. *Contra Celsum*, II, 27.
2. *Adv. Haer.* III, 12, 15.
3. *Adv. Haer.* III, 11, 3.
4. *Adv. Haer.* I, 3, 2; 3, 5; 8, 5.
5. *Adv. Haer.* I, 3, 4; 3, 5.
6. *Adv. Haer.* III, 11, 12.

tantum processerunt audaciae; uti quod ab his non olim conscriptum est, Veritatis Evangelium, titulent, in nihilo conveniens apostolorum Evangeliis... Dissimile est autem hoc illis quae ab apostolis nobis tradita sunt. »

Saint Hippolyte, dans les Philosophoumena, rapporte aussi des passages de Valentin, citant des textes du Nouveau Testament : *Eph.* III, 14; 16-18; I *Cor.* II, 14; *Luc,* I, 35; *Jean,* X, 8; *Rom.* VIII, 11; *Jean,* III, 5, 8; XIV, 11[1]. D'après le même écrivain, Valentin aurait introduit ses textes par les formules consacrées : τοῦτο ἐστὶ, φησὶ, τὸ γεγραμμένον ἐν τῇ γραφῇ, κατὰ τὸ εἰρημένον. Mais ces citations et ces formules scripturaires, que rapporte saint Hippolyte, viennent-elles de Valentin ou de ses disciples, vers la fin du IIe siècle? Nous ne le savons pas, mais il y a lieu, croyons-nous, de faire les mêmes réserves que celles que nous avons présentées précédemment au sujet des formules scripturaires que saint Hippolyte attribue à Basilides. Tertullien lui-même ne paraît pas avoir connu les ouvrages de Valentin, puisqu'il en parle par ouï-dire, *uti videtur*[2]. Il n'est donc pas sûr de ce qu'il avance. Il s'ensuivrait que ce que nous rapportent ces deux écrivains de Valentin devrait plutôt être attribué à ses disciples qu'à lui-même. Et, remarquons-le, il n'y aurait rien d'extraordinaire à ce que les Valentiniens de la seconde moitié du IIe siècle eussent connu tous les écrits du Nouveau Testament et en eussent introduit les citations par les formules scripturaires.

Nous savons, en effet, que Marc, Ptolémée, et Héracléon, disciples de Valentin, vivant dans le milieu du

1. *Ref. haer.* VI, 34, 35; VIII, 10; IX, 12. On trouvera tous les passages de Valentin et de ses disciples, cités par saint Irénée, Clément d'Alexandrie, saint Hippolyte dans CHARTERIS, *Canonicity*, p. 413-419.
2. *Haer.* XXXIII, 3, 7.

IIe siècle ou un peu plus tard, ont connu et utilisé les évangiles canoniques. Dans la lettre que Ptolémée (150-157) écrivit à Flora et que nous a conservée saint Épiphane, on trouve des passages empruntés à *Matth.* XII, 25; XIX, 8, 6; XV, 5-8; V, 17, 38, 39: à *Marc*, III, 25; X, 5, 6; VII, 10-13; à *Jean*, I, 3; XII, 27; à I *Cor.* V, 7: à *Eph.* II, 15: à *Rom.* VII, 12.

Marc, d'après saint Irénée[1], aurait cité des passages de saint Luc, 11, 49, et de saint Matthieu, XIX, 16 et perverti des passages de l'évangile de saint Jean[2].

Héracléon, vers 160-180, un peu plus tard que l'époque qui nous occupe, mais représentant de l'école valentinienne, a écrit un commentaire sur l'évangile de saint Jean, fréquemment cité par Origène. Brooke[3] a rassemblé tous les passages des Ὑπομνήματα d'Héracléon qui se retrouvent dans le commentaire d'Origène sur saint Jean. Ces fragments, au nombre de quarante-huit, contiennent sept passages de saint Matthieu, quatre de saint Luc, quarante-quatre de saint Jean, huit des épîtres pauliniennes, un de l'épître aux Hébreux. Ces citations sont assez littérales, surtout celles du IVe évangile.

Il y aurait lieu de mentionner encore d'autres gnostiques qui ont connu les écrits du Nouveau Testament. Leur témoignage fortifierait peu notre démonstration. Venons-en à l'hérétique dont l'influence aurait été, dit-on, prépondérante sur la formation d'un canon du Nouveau Testament, à Marcion. Bien qu'il ait vécu et enseigné longtemps avant les derniers hérétiques dont nous avons parlé, l'étude de sa position à l'égard des livres du Nouveau Testament a été reculée jusqu'à cette place, parce que, d'après quelques critiques, elle nous

1. *Adv. Haer.* I, 13, 2.
2. *Adv. Haer.* I, 11, 2.
3. *The fragments of Heracleon*, Cambridge, 1891.

expliquerait pourquoi l'Église à cette époque, c'est-à-dire dans la seconde moitié du IIe siècle, a adopté comme jouissant de la même autorité que les livres de l'Ancien Testament, les quatre évangiles et les épîtres pauliniennes ainsi que les Actes des apôtres.

Marcion et son Nouveau Testament. — D'après Harnack[1], Marcion, fils de l'évêque de Sinope, dans le Pont, naquit en 85 après J.-C.; en l'an 100, d'après Salmon[2]. Au temps de Hadrien, il enseigna des doctrines particulières et eut des difficultés en Asie. Vers l'an 138-139, il vint à Rome comme patron d'un bateau et distribua en aumônes une grosse somme à la communauté chrétienne; il donna un éclaircissement écrit orthodoxe sur sa foi et fut reçu dans l'église romaine. Dès le commencement, il chercha à répandre à Rome ses doctrines sur l'opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament; il entra donc bientôt en conflit avec la communauté, se sépara d'elle et fonda une église particulière en l'an 144. En union étroite avec le syrien Cerdon, qui était venu à Rome peu de temps avant lui, il élabora sa doctrine dualiste, puis composa ses Antithèses et forma sa collection de livres saints : les deux choses entre 144-154. Il a été raconté sur Marcion divers épisodes dont nous n'avons pas à tenir compte et cela d'autant moins qu'ils ne sont nullement prouvés. Le fait certain c'est que son influence a été grande et que sa doctrine a été jugée excessivement dangereuse par les écrivains catholiques de l'époque. D'après saint Irénée[3], saint Polycarpe, qui l'avait rencontré à Rome probablement, le flagelle du nom de premier-né de Satan, τὸν πρωτότοκον τοῦ Σατανᾶ. Saint Justin aurait écrit un traité contre Marcion que nous n'avons plus.

1. *Chron. der altchr. Litt.* p. 309.
2. *Dict. of christian Biography*, London, 1882, III, p. 818.
3. *Adv. Haer.* III, 3.

Avec l'aide des démons, dit-il, dans sa première Apologie, 26, il sema le blasphème à travers le monde. Beaucoup acceptent sa doctrine comme la seule vraie, *ib.* 58.

« Sur la fin du II[e] siècle, dit Batiffol[1], dans presque toutes les provinces on se préoccupe de combattre le marcionisme : citons saint Irénée à Lyon, Tertullien à Carthage, le *Muratorianum*, Hippolyte et Rhodon à Rome, Clément à Alexandrie, Théophile à Antioche, Bardesanes à Éphèse, Denys à Corinthe, Philippe de Gortyne en Crète. Sur la fin du IV[e] siècle, saint Épiphane signalera le marcionisme comme subsistant à Rome et en Italie, en Égypte et en Palestine, en Arabie et en Syrie, en Chypre, en Thébaïde, en Perse, ailleurs encore : au V[e] siècle, Théodoret signale des villages entiers de Marcionites dans son diocèse de Cyr[2]. »

Quelques mots sur la doctrine de Marcion nous expliqueront la position qu'il a prise à l'égard des Livres saints. Marcion poussa à l'extrême et dans toutes ses conséquences l'antinomie paulinienne entre la loi et la grâce. Pour lui, il y a un abîme infranchissable entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau, entre le Dieu anthropomorphe du judaïsme et le Dieu entièrement spirituel du christianisme. Le Dieu de l'Ancien Testament fut le créateur du monde, Δημιουργός ; il était juste, mais il n'était pas bon : il était de cœur dur, cruel, sanguinaire. Le Dieu du Nouveau Testament était le Dieu de la grâce qui envoya Jésus pour révéler la vérité et apporter à tous le salut; il était bon, aimable, saint, parfait. Le Dieu juif de la loi était opposé au Dieu de Jésus, comme la matière à l'esprit; Jésus n'était pas venu

1. *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 280, 3[e] éd. Paris, 1909.
2. HARNACK, *Mission*, t. II, p. 265. Leipzig, 1906.

perfectionner, mais abroger la loi. Il n'était pas le Messie, fils de David, annoncé par les prophètes. L'Emmanuel d'Isaïe n'est pas le Messie; la Vierge sa mère est une jeune femme et les souffrances du serviteur de Jahvé ne sont pas la prophétie de la passion et de la mort de Jésus. Celui-ci n'est pas né d'une vierge; c'était impossible. Il est descendu du ciel et il est remonté au ciel; son corps n'était pas une substance humaine, et sa divinité n'a pas été dégradée par le contact avec la chair.

Cette doctrine était en opposition complète avec l'Ancien Testament et, en partie, avec plusieurs écrits du Nouveau que, d'après Marcion, les apôtres judaïsants avaient altérés. Il rejeta donc l'Ancien Testament tout entier et, comme il prétendait que saint Paul avait été le premier promulgateur de la doctrine qu'il préconisait, il accepta dix de ses épîtres : les épîtres aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, aux Thessaloniciens, aux Laodicéens (Éphésiens), aux Philippiens, aux Colossiens, à Philémon, ainsi que le troisième évangile qui, d'après lui, était l'évangile paulinien. Il est probable qu'il a choisi ces livres parce qu'ils lui paraissaient répondre à ses enseignements, et il les a d'ailleurs adaptés à ceux-ci, ainsi que nous le verrons.

On ne peut dire que Marcion ait rejeté positivement les autres écrits du Nouveau Testament, mais seulement qu'il ne les a pas admis dans son catalogue parce qu'ils ne favorisaient pas ses doctrines. Le premier évangile était trop juif, et surtout il était imprégné de cette idée que Jésus avait réalisé en sa personne les prophéties de l'Ancien Testament. Le second évangile et les Actes des apôtres donnaient une place prépondérante à saint Pierre que Marcion tenait pour l'adversaire de saint Paul. Il semble qu'il aurait dû accepter le IVe évangile, mais l'auteur était un juif strict, et,

surtout, Jésus, dans cet évangile, était uni pour la création du monde avec le Dieu mauvais de l'Ancien Testament. L'épître aux Hébreux était trop entachée de judaïsme et donnait une trop large place à l'Ancien Testament pour qu'il l'admît dans sa collection. Quant aux épîtres pastorales, elles étaient, à son point de vue, d'un intérêt local et particulier, n'offrant, d'ailleurs, aucune des doctrines spécifiquement pauliniennes. Les épîtres de saint Pierre, de saint Jacques et de saint Jude émanaient d'apôtres judaïsants. Quant à l'Apocalypse, c'est un écrit juif.

Nous pouvons savoir approximativement par les nombreuses citations qui ont été faites de ses écrits, quel était le texte des livres de la collection néotestamentaire de Marcion. Il ne paraît pas avoir fait subir de trop graves mutilations ou changements aux épîtres pauliniennes, qu'il acceptait. Il a cependant, d'après saint Irénée[1], abrégé les épîtres pauliniennes : « Similiter autem et apostoli Pauli epistolas abscidit, auferens quaecumque manifeste dicta sunt ab apostolo de eo Deo qui mundum fecit, quoniam hic Pater Domini nostri Jesu Christi, et quaecunque ex propheticis memorans apostolus docuit praenunciantibus adventum Domini. » Ainsi, d'après Tertullien[2], il omettait dans l'épître aux Galates, III, 6-9 et 16-18, les ch. XV et XVI de l'épître aux Romains ; d'après saint Épiphane[3], les épîtres aux Thessaloniciens et aux Philippiens étaient fortement altérées. On trouvera rassemblés dans Zahn[4] tous les passages des épîtres pauliniennes qui nous restent de la collection de Marcion.

C'est surtout le troisième évangile que Marcion

1. *Adv. Haer.* I. 25, 1.
2. *Adv. Marcionem*, V, 3.
3. *Haer. M. G.* col. 807 ; col. 374 et 812.
4. *Geschichte des nt. Kanons*, II, p. 495-529.

traita de façon à ce qu'il ne contredît pas ses doctrines. Il procéda surtout par suppression. Voici sur ce point le témoignage de saint Irénée[1] : « Et super haec (la naissance surnaturelle de Jésus et l'accomplissement des prophéties) id quod est secundum Lucam evangelium circumcidens, et omnia quae sunt de generatione Domini conscripta auferens, et de doctrina sermonum Domini multa auferens, in quibus manifestissime conditorem hujus universitatis suum Patrem confitens Dominus conscriptus est; semetipsum esse veraciorem quam sunt hi qui evangelium tradiderunt apostoli, suasit discipulis suis; non evangelium, sed particulam evangelii tradens eis. »

Si nous nous en rapportons aux fragments de l'évangile de Marcion qui nous ont été conservés, nous constatons qu'il retranche tout d'abord les deux premiers chapitres de saint Luc, où sont racontées la conception surnaturelle, la naissance virginale et les premières années de Jésus. Il commençait son évangile par le début du ch. III, 1 : Ἐν ἔτει πεντεδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος, et le terminait au ℣ 49; 47, d'après Zahn, du ch. XXIV. Il omettait *Luc*, III, 1[b]-38; IV, 1-15, 24-27; VII, 31-35, etc. Dans les derniers chapitres, les omissions sont beaucoup plus nombreuses que dans les premiers; la résurrection de Jésus est passée sous silence.

Marcion a introduit aussi certains changements, additions ou omissions, dans le texte du III[e] évangile, lorsque celui-ci gênait son système. Ainsi sont omis : IV, 16, Οὗ ἦν τεθραμμένος; ℣ 34; Ναζαρηνέ; X, 21, καὶ τῆς γῆς; ℣ 25, αἰώνιον, etc. Des expressions sont ajoutées : XXIII, 2 : Τοῦτον εὕρομεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος (καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας) καὶ κελεύοντα φόρους μὴ δοῦναι (καὶ

1. *Adv. Haer.* I, 25, 1.

ἀναστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα). Les mots entre parenthèses sont des additions. Les autres termes ne sont pas tous en accord avec les textes que nous acceptons actuellement, mais les critiques croient qu'il arrive quelquefois que Marcion reproduit le vrai texte, ou tout au moins le texte dominant à son époque en Occident. Ainsi, le texte de Marcion dans Luc, V, 14, 39; XII, 14, 38; XVII, 2; XXI, 27, et XXIII, 2, que nous venons de citer, est appuyé par le Codex de Bèze, majuscule D et par les versions vieilles latines et syriaque.

On trouvera dans Zahn [1] la reconstitution de l'évangile de Marcion. Faisons cependant observer qu'il a été reconstruit à l'aide des passages qu'en ont transmis ses adversaires et que, par suite, il faut admettre que nous n'avons là qu'un édifice hypothétique. La même observation doit être faite au sujet de la reconstitution des épîtres pauliniennes, dont nous avons parlé plus haut.

Les critiques ont discuté longtemps et longuement la question des rapports entre le III[e] évangile et l'évangile de Marcion. Tertullien [2] l'avait tranchée : « Certe enim totum (evangelium) quod elaboravit (Marcion) etiam Antitheseis praestruendo, in hoc elegit ut Veteris et Novi Testamenti diversitatem constituat; proinde Christum suum a creatore separatum, ut Dei alterius, ut alienum legis et prophetarum. Certe propterea contraria quaeque sententiae suae erosit, conspirantia cum creatore, quasi ad assertoribus ejus intexta : competentia autem sententiae suae reservavit. » Cette opinion, qui a été aussi celle de saint Irénée [3], d'Origène [4], de saint Épiphane [5] et de Théodoret [6], a

1. *Geschichte des nt. Kanons*, p. 455-494.
2. *Adv. Marcionem*, IV, 6.
3. *Adv. Haer.* I, 25, 1; III, 12, 15.
4. *Contra Celsum*, II, 27.
5. *Haer.* XLII, 9, 11.
6. *Haer. Fab.* I, 24.

été adoptée par la majorité des critiques et, en particulier, par tous les catholiques. Nous devons citer d'autres hypothèses, bien qu'elles touchent peu à la question que nous traitons.

D'après Semler [1], le IIIe évangile et l'évangile de Marcion seraient des versions différentes d'un évangile primitif. Loffler et Corrodi soutinrent la même opinion. D'après Schmidt [2], l'évangile de Marcion représenterait le texte original de Luc et notre Luc canonique en serait une version récente avec des interpolations et des additions. Eichhorn, Bolten, Bertholdt, Schleiermacher, Gieseler, adoptèrent ce système. Hahn [3] reconstruisit l'évangile de Marcion à l'aide des citations qu'en avaient faites Tertullien et saint Épiphane et conclut qu'il était une reproduction du IIIe évangile avec ses omissions et ses altérations. Olshausen, Credner, de Wette furent du même avis. Ritschl [4] soutint de nouveau que l'évangile de Marcion était original et que notre IIIe évangile en dépendait moyennant l'adjonction de passages antimarcionites. Baur et Schwegler adoptèrent cette hypothèse. D'après Volkmar [5], l'évangile de Marcion serait une compilation gnostique du codex le plus ancien de Luc et le IIIe évangile serait une édition paulinienne du même codex. Hilgenfeld [6] adopta une solution analogue. Il y a dans l'évangile de Marcion des leçons originales, mais il dépend de Luc; quant au Luc canonique, il a subi des

1. *Vorrede zu Townson' Abhandl. über die vier Ev.*, 1783; *Neuer Versuch*, 1786.
2. *Ueber das ächte Evangelium des Lucas*, 1796.
3. *Das Evangelium Marcions in seiner ursprüngl. Gestalt*, 1823.
4. *Das Evangelium Marcions*, Tübingen, 1846.
5. *Theol. Jahrb.* 1850, p. 110-138; 185-235; *Das Evangelium Marcions*, Leipzig, 1852.
6. *Krit. Untersuch. über die Evangeliën Justins, der Clement. Homilien und Marcions*, Halle, 1850.

altérations. Enfin, en 1901, Sense [1] a soutenu que le IIIe évangile avait été compilé à l'aide de l'évangile des Marcionites et d'autres évangiles apocryphes. Toutes ces hypothèses sont plus ou moins fragiles, puisque nous n'avons que des fragments de l'évangile de Marcion, empruntés peut-être à ses Antithèses et non à son évangile lui-même.

Ce que nous savons de source certaine, c'est que Marcion avait une collection d'écrits qui, pour lui, avaient la même autorité que l'Ancien Testament ou plutôt le remplaçaient. Elle était divisée en deux parties : Εὐαγγέλιον, sans nom d'auteur [2], et Ἀποστολικόν. Il faut y ajouter son propre livre sur les contradictions entre l'Ancien et le Nouveau Testament : Ἀντιθέσεις, Antithèses. En devons-nous conclure avec quelques critiques que Marcion a été le premier à établir un canon du Nouveau Testament? Rappelons tout d'abord que la collection de Marcion est un choix d'écrits, formé d'après un système doctrinal et non d'après une étude littéraire ou historique des écrits. La religion chrétienne est, d'après lui, une religion complètement nouvelle; tout ce qui paraît la rattacher à la religion juive est à mettre de côté. De là, rejet de l'Ancien Testament et de tous les écrits du Nouveau qui rappelleraient plus ou moins les enseignements de l'Ancien Testament ou les personnages nettement juifs : Pierre, Jacques et Jean. Par contre, adoption des épîtres pauliniennes qui lui paraissaient anti-juives et du IIIe évangile, qui, d'après lui, était l'évangile paulinien, et encore il a mutilé ces écrits ou y a introduit des changements. Mais cette collection restreinte d'épîtres pauliniennes suppose un recueil de ces épîtres, trouvé dans l'Église et

1. *The Origin of the third Gospel*, London, 1901.
2. TERTULLIEN, *Adv. Marcionem*, IV, 2.

constitué d'une façon différente. Pour l'évangile, ainsi que le dit Tertullien, il l'a établi en comparant les évangiles des apôtres et des disciples des apôtres aux écrits de Paul et a été amené à n'admettre que l'évangile de Luc, disciple de Paul. Les évangiles que Marcion rejetait étaient donc les évangiles de Matthieu, Marc et Jean, qui, avec celui de Luc, qu'il a interpolé, formaient la collection des évangiles reçue de son temps, vers 140, dans l'église romaine. En effet, ceux qui ont réfuté Marcion, lui reprochent d'avoir mutilé des livres que possédait l'Église de temps immémorial, et d'avoir voulu corriger les écrits existants. Voici, sur ce point, le témoignage de Tertullien[1] : « Sed enim Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas, etiam ipsos apostolos sugillantis, ut non recto pede incedentes ad veritatem evangelii, simul et accusantis pseudos apostolos quosdam pervertentes Evangelium Christi connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum quae propria, et sub apostolorum nomina eduntur, vel etiam apostolicorum ; ut scilicet fidem quam illis adimit suo conferat. »

Le faux, continue Tertullien[2], est une corruption du vrai et la vérité précède nécessairement ce qui est faux. « Alioquin quam absurdum ut si nostrum antiquius probaverimus, Marcionis vero posterius; et nostrum ante videatur falsum quam habuerit de veritate materiam, et Marcionis ante credatur aemulationem a nostro expertum quam est editum? Et postremo id verius existimetur, quod est serius, post tot ac tanta jam opera atque documenta christianae religionis saeculo edita, quae edi ubique non potuissent sine Evangelii veritate, id est ante Evangelii veritatem? Quod ergo pertinet ad Evangelium interim Lucae, quatenus

1. *Adv. Marcionem*, IV, 3.
2. *Adv. Marc.* IV, 4.

communio ejus inter nos et Marcionem de veritate disceptat, adeo antiquius Marcione est, quod est secundum nos ut et ipse illi Marcion aliquando crediderit... Si enim id Evangelium quod Lucae refertur penes nos (viderimus an est penes Marcionem) ipsum est quod Marcion per antitheses suas arguit ut interpolatum a protectoribus judaïsmi ad concorporationem Legis et prophetarum qua etiam Christum inde configerent, utique non potuisset arguere nisi quod invenerat. »

L'œuvre de Marcion était donc, ainsi que le dit Zahn, une œuvre artificielle, l'œuvre d'un législateur despotique. Nous trouvons très exacte la conclusion de Batiffol[1] : « Nous ne nous refusons donc pas à dire que le canon publié par Marcion est le premier canon dont il y ait souvenir. Mais nous ajouterons aussitôt que ce canon en suppose un préexistant. Car la critique de Marcion est une réaction précisément contre la tendance à mettre le Nouveau Testament sur le même pied que l'Ancien Testament et cette critique suppose qu'un bloc est déjà formé contre lequel elle n'a rien pu. »

D'ailleurs, nous allons voir apparaître subitement dans les écrits presque contemporains de Marcion la collection des évangiles — le tétramorphe, nommé par saint Irénée — des épîtres de saint Paul et de quelques autres écrits, ce qui prouve bien que cette collection existait, bien que nous n'en ayons pas la preuve appuyée sur un document.

En définitive, le choix qu'a fait Marcion prouve qu'il existait, à son époque, d'autres livres tenus aussi pour Écriture. De plus, malgré l'extension de la secte et les attaques des Marcionites contre ces livres, l'Eglise conserva intacte la collection d'écrits qu'elle possédait.

Remarquons, en terminant, qu'on ne trouve chez

1. *Revue biblique*, Paris, 1903, p. 26.

Marcion aucune citation d'évangile apocryphe. L'épître aux Laodicéens qui, dans sa collection, est jointe aux épîtres pauliniennes, n'est pas l'épître de ce nom qui eut cours au moyen âge, ainsi que nous le dirons plus loin, mais l'épître aux Éphésiens.

CHAPITRE VI

RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS.

Avec saint Justin est close la période de préparation du canon du Nouveau Testament, puisque, après lui, nous allons trouver la mention de l'évangile tétramorphe et l'usage chez saint Irénée de presque tous les écrits néotestamentaires. Nous pouvons donc résumer les témoignages que nous avons rassemblés et établir l'usage qui a été fait des écrits canoniques et l'autorité qui leur a été attribuée dès la fin du Ier jusqu'au milieu du IIe siècle.

Après le milieu du IIe siècle, ainsi que nous le prouverons plus loin, les quatre évangiles sont rassemblés en collection et les Actes des apôtres, les épîtres pauliniennes et quelques épîtres catholiques sont connus et tenus pour inspirés. Si nous revenons en arrière, nous constatons que saint Justin a connu et utilisé les quatre évangiles. Il nous apprend qu'ils jouissent de la même autorité que les livres de l'Ancien Testament, puisqu'ils sont lus conjointement avec ceux-ci dans les assemblées chrétiennes. Il nomme l'Apocalypse et l'attribue à Jean l'apôtre. Il s'est servi de quelques-unes des épîtres pauliniennes: Romains, I Corinthiens, Colossiens, II Thessaloniciens, I Timothée, de la Ire épître

de saint Pierre de celle de saint Jacques, de l'épître aux Hébreux et peut-être des Actes.

Papias a connu et nommé les évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, la Ire épître de saint Jean et la Ire épître de saint Pierre; il aurait cité aussi deux passages de l'Apocalypse. Le témoignage que nous donne un presbytre au sujet de cet écrit serait très important, s'il était certain.

Aristide parle des écrits des chrétiens et se sert des évangiles qui, pour lui, sont une Écriture sainte.

Le pseudo-Clément connaît deux groupes d'écrits : l'Évangile et les Apôtres, mais il paraît avoir employé des écrits extra-canoniques de la même façon que lès canoniques.

Dans le Pasteur d'Hermas on relève des traces très apparentes des quatre évangiles et d'eux seuls, de l'épître de saint Jacques, de l'épître aux Hébreux et de quelques épîtres pauliniennes.

Saint Barnabé a certainement connu l'évangile de saint Matthieu et il l'a placé au rang des Écritures inspirées. Il a peut-être connu les autres évangiles, probablement le IVe. Il s'est servi des épîtres pauliniennes, principalement de l'épître aux Hébreux, de la Ire épître de saint Pierre et peut-être de l'Apocalypse.

L'auteur de la Didachè a emprunté des textes à saint Matthieu et à saint Luc, peut-être à saint Marc, et il parle d'un évangile écrit, règle de conduite, possédant donc une autorité divine.

Saint Polycarpe a un recueil des épîtres pauliniennes; il nomme même Paul, qui a donné des enseignements aux Corinthiens et aux Philippiens. Il connaît saint Matthieu et peut-être les autres évangiles. Ces évangiles étaient-ils réunis en collection comme les épîtres pauliniennes? Quelques expressions lui sont venues des Actes, de l'épître aux Hébreux, de la

Ire épître de saint Jean, et même quelques passages sont empruntés à la Ire épître de saint Pierre.

Saint Ignace d'Antioche a connu presque tous les écrits du Nouveau Testament, mais les a cités très largement; il n'est pas certain, mais seulement probable, qu'en nommant l'Évangile et les Apôtres il ait désigné des écrits.

Saint Clément Romain a connu saint Matthieu et saint Luc, peut-être saint Marc, certainement les épîtres pauliniennes, l'épître aux Hébreux. Il affirme que Paul en écrivant aux Corinthiens était divinement inspiré. Il a connu les Actes et la Ire épître de saint Pierre.

En fait, dès l'an 90, les évangiles de saint Matthieu et de saint Luc sont connus dans toute l'Église, celui de saint Marc est rarement cité. Le IVe évangile, d'abord connu en Asie, puis à Alexandrie, se trouve partout dès le second quart du IIe siècle. La collection des épîtres pauliniennes a été formée de bonne heure à Rome, à Corinthe, à Antioche, à Smyrne et à Philippes, et le recueil était partout le même. L'épître aux Hébreux était connue à Rome, à Alexandrie et en Asie. Les Actes n'ont laissé partout que des traces incertaines. La Ire épître de saint Pierre était connue à Rome, en Asie et à Alexandrie; l'épître de saint Jacques à Rome; la Ire épître de saint Jean à Smyrne; l'Apocalypse en Asie et peut-être à Rome. Seules, les deux petites épîtres de saint Jean, la IIe épître de saint Pierre et celle de saint Jude ne paraissent avoir laissé aucune trace, sauf celles très rares et indécises que nous avons relevées, ce qui peut s'expliquer par le fait de leur briéveté et de leur minime importance doctrinale.

De l'examen des écrits hétérodoxes nous dégageons les conclusions suivantes : Les hérétiques du second

siècle ont connu les évangiles canoniques et, à l'instar de ceux-ci, ils ont composé pour leurs adhérents des livres qui prétendaient les supplanter. La diffusion de l'évangile particulier à chacune de ces sectes hétérodoxes a été locale et peu étendue, sauf de celui de Marcion, qui s'est répandu à travers le monde chrétien, mais seulement à l'usage des Marcionites.

De ce résumé, il résulte que presque tous les livres du Nouveau Testament ont été connus en des proportions diverses par les auteurs qui ont écrit de l'an 90 à l'an 170 après J.-C.; que, dès l'origine, ils ont été regardés dans toute l'étendue de l'Église chrétienne comme possédant une autorité divine. Quelques évangiles apocryphes et des écrits, tels que l'épître de saint Clément, la Didachè, le Pasteur d'Hermas ont joui d'une autorité locale, mais aucun d'eux n'a été accepté par toutes les communautés chrétiennes. Nous examinerons plus loin l'opinion de ceux qui soutiennent que tous les évangiles, les canoniques, aussi bien que les non canoniques, n'ont eu tout d'abord qu'une acceptation locale.

S'il faut arriver au milieu du IIe siècle pour trouver les écrits du Nouveau Testament nettement placés sur le même rang d'autorité que les livres de l'Ancien Testament, on doit conjecturer qu'antérieurement ils avaient déjà obtenu cette place, puisque saint Barnabé les cite de la même façon que l'Ancien Testament. On peut ajouter que cette conclusion est un minimum et qu'on ne pourrait être taxé d'exagération si l'on affirmait que, dès le commencement du IIe siècle, les écrits chrétiens reproduisant les paroles de Jésus et des apôtres, ont possédé l'autorité attribuée à ces paroles et ont été regardés, par conséquent, comme les équivalents des livres de l'Ancien Testament, organe de la parole de Dieu. Il semble même que déjà, à cette époque, deux

recueils sont formés : l'Évangile et les Apôtres, sans que nous voyons cependant que ces collections soient officielles et fermées. C'est sur ces derniers points qu'il a été le plus discuté.

Malgré ces faits, que nous jugeons suffisamment établis, on a soutenu diverses hypothèses que nous devons examiner.

1° D'après Leipoldt[1], jusque vers le milieu du IIe siècle, on ne tenait pas les évangiles pour des Écritures saintes à l'égal de l'Ancien Testament. Examinons les preuves qu'il donne de son affirmation.

1. Les évangiles, dit-il, n'étaient pas tenus par les premiers chrétiens pour des trésors de haute valeur, puisqu'on n'a pas eu soin d'en conserver les manuscrits originaux. En réalité, ces livres étaient regardés comme des écrits ordinaires, dont les originaux ne possédaient aucune valeur particulière.

Le fait de la disparition des autographes néotestamentaires nous paraît mal interprété. Et d'abord, il est difficile d'affirmer que l'on n'a pas essayé de conserver les manuscrits autographes des évangiles, lesquels ont dû disparaître dans la tourmente des persécutions réitérées. De plus, la fragilité du papyrus sur lequel ils étaient écrits a pu être la cause de leur destruction, malgré le soin que l'on en prenait. D'ailleurs, les chrétiens pouvaient estimer divin le contenu des évangiles, sans étendre cette vénération jusqu'aux manuscrits, même autographes, qui les contenaient.

2. On ne tenait pas, dit-il encore, les évangiles pour des écrits inspirés, puisqu'on se permettait d'en altérer le texte. C'est de cette époque que proviennent les interpolations intentionnelles ; leurs termes n'étaient donc pas tenus pour saints. Saint Jérôme est un té-

1. *Geschichte des neutestamentlichen Kanons; I, Die Entstehung*, p. 113, Leipzig, 1907.

moin de ces altérations des manuscrits quand il a écrit à Damase [1] : « Magnus siquidem hic in nostris codicibus error inolevit, dum quod in eadem re alius evangelista plus dixit, in alio, quia, minus putaverint, addiderunt; vel dum eumdem sensum, alius aliter expressit, ille qui unum e quattuor primum legerat, ad ejus exemplum ceteros quoque aestimaverit emendandos. Unde accidit ut apud nos mixta sint omnia, et in Marco plura Lucae atque Matthaei, rursum in Matthaeo Joannis et Marci, et in caeteris reliquorum quae aliis propria sunt, inveniantur. »

Leipoldt cite quelques-unes de ces altérations du texte, intentionnelles ou non. On avait adouci la parole de Jésus sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » laquelle a été changée, dans le Codex de Bèze, par : « Pourquoi m'as-tu fait ces reproches, τί ὠνίδισάς με? » et dans l'évangile de Pierre par : « Ma puissance, ma puissance, tu m'as abandonné : ἡ δυναμίς μου, ἡ δυναμίς [μου] κατέλειψάς με ». Le *Magnificat* prononcé par Elisabeth a été attribué à Marie. Le texte du « Notre Père » dans saint Luc a été complété à l'aide du texte de saint Matthieu. La péricope de la femme adultère a été prise dans l'évangile des Hébreux pour être insérée dans le IVe évangile. L'ancienne finale de saint Marc a été supprimée ou remplacée par une autre.

Remarquons d'abord que le texte de saint Jérôme prouverait, si l'on admet la conclusion de Leipoldt, qu'encore au IVe siècle on ne regardait pas les évangiles comme Écritures divines, puisque c'est à cette époque que saint Jérôme en constate les variantes. De plus, les divergences les plus considérables que l'on relève entre les textes évangéliques proviennent de la comparaison du Codex de Bèze avec les autres manus-

1. *Ep. ad Dam. M. L.* XXIX, col. 558.

crits. On ne peut en tirer aucune conclusion tant qu'on ne saura pas comment et à quelle époque elles se sont produites. Ce qui est dit du *Magnificat*, du *Pater* et de la péricope de la femme adultère est pure conjecture [1].

3. De l'évangile des Hébreux et de l'évangile de Pierre il ressort que l'on n'hésitait pas, pour exalter un personnage ou pour enseigner une doctrine, à altérer les traditions évangéliques. — Nous demanderons en quoi ce procédé d'évangiles particuliers, d'autorité très restreinte, atteint la valeur des évangiles canoniques.

4. La façon dont les premiers écrivains chrétiens ont cité les évangiles prouverait qu'ils ne tenaient pas ceux-ci pour divinement inspirés, sans quoi ils en auraient respecté la lettre. Leipoldt passe en revue les premiers écrivains, et chez tous il relève des citations non littérales ; il rappelle Marcion qui, à l'aide de l'évangile de saint Luc, s'était formé un évangile particulier ; Papias qui déclarait qu'il tenait pour préférable à la parole écrite la parole vivante, c'est-à-dire parlée; Hégésippe qui déclare que dans chaque ville on maintient ce que la loi, les prophètes et le Seigneur ont enseigné.

Ces constatations, qui sont exactes, ne prouvent nullement qu'on ne tenait pas les évangiles pour des écrits inspirés, car s'il en était ainsi, il faudrait soutenir que, même après le IIe siècle, Origène et les autres écrivains chrétiens ne regardaient pas comme canoniques les évangiles, puisqu'ils ne les citaient pas toujours littéralement. On devrait en conclure aussi que les premiers écrivains chrétiens ne tenaient pas non plus l'Ancien Testament comme Écriture, puisque, ainsi

1. Il a été parlé de ces divers passages dans l'*Histoire des livres du Nouveau Testament*, III, IV.

que nous l'avons vu, ils ne le citaient pas toujours littéralement; saint Justin nous a fourni des exemples caractéristiques de ce fait. Nous avons déjà expliqué les paroles de Papias et de saint Hégésippe et le procédé de Marcion; ils ne prouvent rien contre l'autorité des évangiles écrits.

5. Enfin, les écrits de l'Ancien Testament étaient cités littéralement, tandis que les évangiles ne l'étaient pas. — En fait, ils sont cités, d'ordinaire, plus littéralement, mais il y a suffisamment d'exemples de non-littéralité pour atténuer la force de cet argument. Il nous semble qu'aucun des arguments de Leipoldt n'est suffisant pour infirmer nos conclusions précédentes.

2° D'après Harnack, les évangiles auraient d'abord été locaux : l'évangile de Matthieu était lu par les églises de Palestine, celui de Marc par l'église de Rome, celui de Luc par les églises de la Grèce, et celui de Jean par les églises d'Asie Mineure. Les communautés judéo-chrétiennes de Palestine avaient l'évangile selon les Hébreux ; celles d'Égypte, l'évangile selon les Égyptiens; des communautés de Syrie, l'évangile de Pierre. Les sectes hérétiques avaient chacune leur évangile. C'est pour lutter contre les gnostiques et les montanistes, et à l'instar du recueil des évangiles et des épîtres pauliniennes établi par Marcion, que l'Église chrétienne détermina les écrits qui devaient être regardés par tous comme inspirés et représentant la tradition des apôtres, et qu'elle les plaça à côté des Écritures saintes de l'Ancien Testament. Le canon du Nouveau Testament apparaît tout d'un coup dans une phrase de Méliton, évêque de Sardes, que nous a conservée Eusèbe [1]. Il parle des livres de l'Ancien Testament : Τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία, ce qui

1. *Hist. eccl.* IV, 26, 14.

fait supposer qu'il connaissait un Nouveau Testament.

Cette hypothèse est appuyée sur des conjectures inadmissibles. Les évangiles, que nous qualifierons d'extra-canoniques, parce qu'ils n'ont jamais été admis dans le canon du Nouveau Testament, tels que l'évangile selon les Hébreux, l'évangile selon les Egyptiens, ont eu en effet une circulation très limitée : ils étaient indigènes et adoptés dans leur patrie d'origine. Ils n'étaient pas lus, à l'exclusion des évangiles canoniques, car il n'est pas prouvé qu'ils aient existé avant ceux-ci. Les évangiles des hérétiques étaient lus par les membres seuls de la secte. La situation n'est plus la même pour les évangiles canoniques ; dès l'origine, nous les trouvons répandus partout. Nous avons établi ce fait précédemment. Ils ne sont pas nés d'ailleurs dans une église particulière, indépendamment les uns des autres. Il a été prouvé par l'étude de leur contenu que les trois synoptiques, au moins, sont intimement liés.

Il est, en outre, difficile d'admettre que l'Église a adopté comme officiels nos quatre évangiles dans le but de lutter contre les hérésies gnostiques et montanistes. Comment, dans ce cas, eût-on admis d'un commun accord dans le recueil des évangiles, l'évangile de Jean qui avait reçu un accueil si favorable de la part des gnostiques et qui, depuis Basilides jusqu'à Valentin, était employé dans leurs écoles, au point que ce fut probablement dans leur sein qu'il fut commenté pour la première fois ? On n'aurait pas non plus adopté l'évangile de saint Luc, car Marcion l'avait fait sien. Donc, l'Église n'aurait pas reçu comme inspirés nos quatre évangiles, puisque chacune des hérésies de ce temps s'était approprié l'un d'eux. D'après saint Irénée[1], les Ébionites se servent de l'évangile selon saint

1. *Adv. Haer.* III, 1, 10.

Matthieu ; Marcion a mutilé l'évangile selon saint Luc ; les Docètes préfèrent l'évangile selon saint Marc ; les Valentiniens se servent de l'évangile selon saint Jean.

Enfin, quand et par quelle assemblée a été fait ce choix de livres déclarés inspirés entre tous ceux qui circulaient à cette époque dans l'Église chrétienne ? On ne peut le dire.

C'est une conclusion inadmissible en histoire que les faits n'existent que lorsqu'ils nous ont été révélés par les documents. Cela pourrait être admissible pour une époque dont nous posséderions la suite complète des documents, mais ce n'est pas le cas pour le IIe siècle. Nous ne pouvons donc croire que, parce que soudain nous voyons apparaître au milieu du IIe siècle un recueil des écrits du Nouveau Testament, il a été établi à cette date. Aussi, Holtzmann suppose-t-il qu'il n'y eut pas d'assemblée qui établît une liste officielle d'écrits, mais simplement des échanges de vues entre les chefs des communautés. Ceci est une pure supposition, et nous n'avons aucune trace de ces pourparlers dans les écrits du temps.

Les choses ont dû se passer autrement et plus simplement. Nous savons que saint Paul avait écrit des lettres à un certain nombre d'églises ; ces lettres étaient lues dans les assemblées chrétiennes. Les églises avoisinantes se transmettaient les unes aux autres les lettres qu'elles avaient reçues, et nous apprenons par saint Polycarpe qu'on en avait formé des recueils. Pour les évangiles, ils étaient lus, eux aussi, dans les assemblées du culte ; saint Justin nous l'apprend. La lecture pendant le service chrétien a donc été le point de départ de la canonisation des écrits néotestamentaires. Lus en même temps que les livres de l'Ancien Testament, ils ont joui bientôt de la même autorité que ceux-ci.

Quelle a été la raison du choix de tel ou tel livre à l'exclusion d'un autre pour la lecture publique? Il semble que, tout d'abord, on a été assez large dans le choix des livres lus. Les écrits des apôtres, épîtres de saint Paul, de saint Pierre, de saint Jean, jouissaient de la même autorité que leurs auteurs. Les évangiles, écrits par des apôtres, Matthieu et Jean, ou sous le patronage d'un apôtre, Marc et Luc, étaient acceptés comme apostoliques. D'autres écrits cependant, ainsi que nous l'avons vu, et le verrons encore, tels que l'évangile des Hébreux, des Égyptiens, furent lus dans des églises particulières. Nous constaterons que certains écrits, le Pasteur d'Hermas, l'épître de saint Clément Romain, la Didachè, furent lus aussi comme des livres d'édification. Mais bientôt le recueil se resserra, et l'on n'y admit plus que les écrits d'origine apostolique authentique, lus dans toute l'Église, et dont le contenu était en rapport avec l'enseignement traditionnel de l'Église. C'est donc peu à peu et par l'expérience de tous les jours que se forma le recueil des écrits néotestamentaires, dont nous constatons l'existence au milieu du IIe siècle. L'idée de former un recueil général a dû naître de l'existence des recueils particuliers que nous avons constatée.

3° On fait encore observer qu'au second siècle on attribuait la même autorité à des écrits, qualifiés plus tard d'apocryphes, et aux écrits canoniques. Ainsi, les évangiles selon les Hébreux, selon les Égyptiens, ont fourni aux écrivains chrétiens des paroles du Seigneur. Des écrits, que nous déclarons maintenant extracanoniques, les épîtres de saint Clément Romain, de saint Barnabé, le Pasteur d'Hermas, la Didachè ont été placés, ainsi que nous le verrons plus tard, au même rang d'autorité que des écrits actuellement canoniques, comme l'épître aux Hébreux. — Cette dernière

constatation prouve seulement que l'on n'a pas été fixé tout d'abord, dans toute l'Église, sur l'inspiration de ces livres. Les uns et les autres ont été lus dans quelques communautés chrétiennes, mais ne l'ont pas été tous à l'origine dans toute l'Église. Puis, finalement, les seconds ont été admis dans le recueil officiel du Nouveau Testament tandis que les premiers n'y ont pas été reçus.

La première observation n'infirme en rien l'autorité accordée dès le IIe siècle aux évangiles canoniques. Nous reconnaissons, car nous l'avons déjà constaté, que l'on relève chez quelques écrivains chrétiens des passages inconnus aux écrits canoniques et qu'on a cru empruntés à des évangiles apocryphes. En fait, cet emprunt est, d'ordinaire, douteux, parce qu'il est possible que les écrivains aient reproduit une tradition orale. Mais il ne prouve pas l'hypothèse susdite, car on ne voit pas, sauf une fois, qu'ils aient traité ces passages comme des Écritures inspirées. Et encore, dans ce cas unique, et dans les autres aussi, ainsi que nous l'avons déjà dit, il est possible que ces passages proviennent d'écrits canoniques largement cités ou interpolés.

En quoi d'ailleurs le fait d'avoir reproduit une parole du Seigneur en l'empruntant à un évangile extracanonique infirme-t-il l'autorité qu'on a attribuée aux évangiles canoniques? Il est possible qu'à cette époque ces évangiles qui ne furent pas admis dans la liste officielle, aient joui d'une certaine autorité, tout au moins comme témoins de la tradition. Les écrivains primitifs étaient très larges dans leur choix, et nous verrons plus tard Clément d'Alexandrie citer sans aucun scrupule les écrits extracanoniques. Les écrits canoniques pouvaient ne pas avoir enregistré tout ce dont on se souvenait de la vie et des enseignements du

Seigneur. Les écrits extracanoniques ont recueilli ces souvenirs et de ce qu'on les leur a empruntés, cela ne prouve pas qu'on tenait ces écrits pour inspirés, et surtout cela ne portait aucune atteinte aux livres officiels. Le fait que, vers le milieu du IIe siècle, les quatre évangiles ont été tenus par toute l'Église et sans hésitation aucune comme seuls inspirés, prouve bien que seuls ils jouissaient d'une autorité incontestée. Les autres, soit parce qu'ils étaient régionaux, soit parce qu'ils ne possédaient pas les caractères d'écrits inspirés, tels que nous les avons marqués plus haut, n'obtinrent jamais cette autorité dans toute l'Église et disparurent bientôt.

TROISIÈME SECTION

FORMATION DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT

Après saint Justin, nous entrons dans une nouvelle période de l'histoire des livres du Nouveau Testament dans l'Église chrétienne. Les évangiles canoniques forment désormais une collection fermée, et sont acceptés sous cette forme dans toute l'Église; en Occident, chez saint Irénée, et en Orient dans le Diatessaron de Tatien. Les épîtres de saint Paul sont connues et acceptées comme Écriture inspirée; les Actes des apôtres aussi, ainsi que quelques-unes des épîtres catholiques. Restent quelques livres, dont l'autorité divine n'est pas reconnue de tous, tels que l'épître aux Hébreux, l'épître de saint Jacques, l'épître de saint Jude, les deux petites épîtres de saint Jean, l'Apocalypse. Nous allons voir comment ces écrits furent traités dans les diverses régions de l'Église chrétienne.

PREMIÈRE PARTIE

DE L'AN 170 A L'AN 220 ENVIRON APRÈS J.-C.

Nous rangeons les témoignages, qui s'espacent de l'an 170 à l'an 220, dans leur ordre géographique, en tenant compte, dans la mesure du possible, de l'ordre chronologique.

CHAPITRE PREMIER

ÉGLISE D'OCCIDENT.

§ 1. — Versions vieilles latines.

Avant de rechercher l'usage qu'ont fait les écrivains occidentaux des livres du Nouveau Testament, il est nécessaire de rappeler ce que nous savons sur la version vieille latine, qui a dû être faite à peu près à cette époque, c'est-à-dire dans le dernier quart du IIe siècle. Contenait-elle primitivement tous les livres que nous avons actuellement ? Il est difficile de le dire, car les manuscrits que nous en possédons ont été écrits à des époques différentes, et nous ne pouvons savoir s'ils reproduisent tous les versions primitives. Ainsi, nous constatons que nous avons en entier ou en fragment tous les livres du Nouveau Testament, sauf l'épître de saint Jude. Et cependant celle-ci devait en faire partie puisque Tertullien la mentionne. D'autre part, nous avons l'épître de saint Jacques, mais dans une recension tardive, probablement du IVe siècle. Gregory [1] affirme que la vieille version latine, celle du moins qui est représentée par les manuscrits d'origine africaine, comprenait les évangiles, les Actes, treize épîtres de saint Paul, la Ire épître de saint Pierre, les trois épîtres de saint Jean, celle de saint Jude et l'Apocalypse. Peut-être avait-elle l'épître aux Hébreux, mais placée sous

1. *Canon and Text of the New Testament*, p. 156.

le nom de saint Barnabé. Il n'y a pas de trace de la IIe épître de saint Pierre ni de celle de saint Jacques. La Ire épître de saint Pierre était peu lue dans les églises d'Occident.

§ 2. — Églises des Gaules.

Lettre des églises de Vienne et de Lyon. — Avant de relater dans le détail le témoignage si important de saint Irénée sur les écrits du Nouveau Testament, nous devons dire quelques mots de la lettre des églises de Vienne et de Lyon aux églises d'Asie et de Phrygie, que nous a conservée Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique,* V, 1, 3-63. On a conjecturé qu'elle avait été écrite par saint Irénée, qui était à cette époque prêtre de l'église de Lyon, mais aucun témoignage ancien n'autorise cette conjecture.

Cette lettre est un récit émouvant de la persécution qui, sous l'empereur Marc-Aurèle, désola les églises de Vienne et de Lyon. On y rencontre des passages qui rappellent de très près les évangiles de saint Luc, de saint Jean, les Actes des apôtres, les épîtres de saint Paul aux Romains, aux Philippiens, IIe aux Corinthiens, aux Galates, Ire aux Thessaloniciens, Ire à Timothée, les deux premières épîtres de saint Jean, l'Apocalypse. Quelques textes sont littéralement cités : *Act.* VII, 60; *Rom.* VIII, 18; *Phil.* II, 6; *Apoc.* XIV, 4. Ces passages étant empruntés à toutes les parties du Nouveau Testament, nous pouvons conclure qu'en l'an 177, date de la lettre, celui-ci était connu et accepté dans l'église des Gaules, conclusion qui va être établie par l'étude du témoignage de saint Irénée.

Saint Irénée[1]. — Par une étude attentive des écrits

1. Les citations et références sont empruntées à HARVEY, *Sancti Irenaei Libri quinque adversus Haereses*, Cambridge, 1857. Pour une étude détaillée de la question lire : CAMERLYNCK, *Saint Irénée et le canon du Nouveau Testament,* Louvain, 1896.

de saint Irénée, nous pouvons répondre à toutes les questions qui sont posées sur le canon du Nouveau Testament et fixer avec précision quels étaient les livres tenus à son époque pour inspirés.

Saint Irénée était né en Asie Mineure, probablement à Smyrne ou aux environs de cette ville, vers les années 135 à 142, ou même plus tôt; vers l'an 115 d'après Zahn, 120 d'après Camerlynck, 130 d'après Bardenhewer et Harvey. Dans sa jeunesse, il connut des presbytres, qui avaient vu Jean l'apôtre et des apôtres et disciples du Seigneur. Parmi ces presbytres il faut ranger Papias et saint Polycarpe. Il fut le disciple de celui-ci et, cinquante ans après, il se souvenait encore de ses enseignements, ainsi qu'en témoigne sa lettre à Florinus, où il lui dit qu'il pourrait répéter les discours que Polycarpe tenait au peuple, rapportant ce qu'il avait entendu dire à Jean touchant le Seigneur, ses miracles et sa doctrine. « Il a toujours enseigné, affirme-t-il, ce qu'il avait appris des apôtres, et ce que l'Église a transmis, et ces choses-là seulement sont vraies [1]. »

Saint Irénée vint à Rome, probablement avec l'évêque de Smyrne qui se rendit dans cette ville sous le pontificat d'Anicet (154-165), en 154, d'après Zahn, pour traiter de l'affaire de la Pâque et d'autres questions. Lors du martyre de saint Polycarpe, 155, saint Irénée enseignait à Rome [2]. Nous ne savons à quelle époque il vint en Gaule, à Lyon ; il était prêtre de cette ville, au temps de la persécution de Marc-Aurèle et succéda comme évêque de Lyon à saint Pothin, mort martyr pendant cette persécution. On croit qu'il fut sacré évêque par le pape saint Eleuthère, à qui il était allé porter une lettre des martyrs de Lyon, alors en prison, qui lui demandaient d'intervenir afin de rendre

1. Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 20.
2. *Adv. Haer.* III. 3, 4.

la paix aux églises d'Asie et de Phrygie, troublées par les hérésies montanistes. Les mêmes martyrs exhortaient le pape à recevoir Irénée, leur frère et compagnon, comme un zélateur du testament du Christ[1].

De cette brève esquisse, on peut déduire que saint Irénée était un représentant autorisé de la tradition des églises d'Orient, de Rome et des Gaules, en d'autres termes, de presque toute l'Église chrétienne. Il avait été instruit par les disciples immédiats ou médiats du Seigneur et il avait reçu une bonne culture hellénique, car, dans ses écrits, il cite les poètes et les philosophes grecs, Homère, Hésiode, Pindare, Thalès, Pythagore, Démocrite, Aristote et surtout Platon, dont il analyse les doctrines en plusieurs passages de son traité; il déclare ce dernier plus religieux que les hérétiques[2]. Tertullien a dit de lui avec justesse qu'il était *omnium doctrinarum curiosissimus explorator*[3].

Ses ouvrages sont nombreux. Le plus important est le Traité contre les Hérésies, qui porte en tête le titre suivant : Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. Il aurait été écrit, d'après Harnack, entre 181 et 189. Nous n'en possédons plus qu'une traduction latine, et de longs fragments grecs que l'on a extraits des *Philosophoumena*, des œuvres d'Eusèbe, de saint Épiphane et de Théodoret. La version latine, très littérale et d'un latin barbare, a peut-être été faite du vivant de saint Irénée; en tout cas, elle est très ancienne, car Tertullien paraît avoir connu l'*Adversus Haereses;* il est vrai qu'il a pu le lire en grec. Cette traduction est certainement antérieure à saint Augustin, qui l'a citée.

C'est de ce traité contre les hérésies que nous tirerons tous nos renseignements sur l'usage que saint

1. Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 4 et 5.
2. *Adv. Haer.* III, 41.
3. *Adv. Val.* c. V.

Irénée faisait des écrits néotestamentaires et sur l'autorité qu'il leur attribuait, mais nous en trouverions encore d'autres dans les fragments de ses œuvres, qui nous ont été conservés. Ils ont été rassemblés par Harvey [1] : Lettre à Florinus, fragment d'une lettre au pape Victor, etc. Eusèbe [2] nous a transmis les titres de quelques-uns des ouvrages perdus de saint Irénée : Περὶ τῆς ὀγδοάδος, Περὶ σχίσματος, Πρὸς Ἕλληνας λόγος, Περὶ ἐπιστήμης ἐπιγεγραμμένος, Βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων.

Enfin, le traité : Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, dont on a retrouvé une traduction arménienne, a été publié par Karapet Ter-Mekerttschian et Erwand Ter-Minassiantz, avec une traduction allemande, Leipzig, 1907.

Bien que saint Irénée n'ait pas dressé une liste des écrits néotestamentaires qu'il recevait avec l'église d'Occident, nous pouvons facilement l'extraire de son traité : *Adversus Haereses*, dans lequel il cite de nombreux passages de presque tous les livres du Nouveau Testament. D'après le calcul fait par Harvey, on y trouve 1.075 passages du Nouveau Testament qui proviennent : 626 des évangiles, 54 des Actes, 280 des épîtres pauliniennes, 15 des épîtres catholiques, 29 de l'Apocalypse. Pour plus de détails, constatons que 281 textes sont empruntés à saint Matthieu, 30 à saint Marc, 200 à saint Luc, 115 à saint Jean, 54 aux Actes des apôtres, quelques-uns très longs, 78 à l'épître aux Romains, 78 à la première épître aux Corinthiens, 15 à la seconde, 23 aux Galates, 26 aux Éphésiens, 10 aux Philippiens, 15 aux Colossiens, 2 à la première épître aux Thessaloniciens, 9 à la seconde, 5 à la première à Timothée, 5 à la seconde, 3 à Tite. L'épître aux Hébreux est citée 10 fois, mais peu littéralement.

1. *Op. cit.* II, p. 470-511.
2. *Hist. eccl.* V, 26.

L'épître à Philémon, trop courte, n'est pas citée; 9 passages sont empruntés à la première épître de saint Pierre, 1 à la seconde et encore incertain; 2 à l'épître de saint Jacques, mais douteux; aucun à saint Jude; 3 aux deux premières épîtres de saint Jean; 29 à l'Apocalypse.

Les citations en grec, qui nous ont été conservées en petit nombre, sont d'ordinaire littérales. Presque toutes les citations sont en latin; elles sont assez littérales, sauf pour les temps des verbes et les particules adverbiales. Elles sont apparentées aux versions vieilles latines du Nouveau Testament. Saint Irénée citait de mémoire, car souvent il enchaîne des passages les uns avec les autres, et un même passage n'est pas toujours cité de la même façon. Mais il y a des extraits des Actes et de l'Apocalypse, qui, vu leur longueur, ont dû être copiés.

Saint Irénée introduit la plupart des citations par le nom des auteurs des écrits auxquels il les emprunte : par exemple : « Matthieu l'apôtre a dit »; « Marc, interprète et disciple de Pierre, a mis en tête de son évangile »; « Luc nous a appris »; « Jean, disciple du Seigneur, a commencé », etc. Les Actes sont attribués à Luc, l'auteur du IIIe évangile. Pour les épîtres pauliniennes, il mentionne fréquemment qu'elles ont été envoyées par « Paul, écrivant aux Romains, aux Galates » ou par « l'apôtre, disant dans l'épître aux Éphésiens, aux Colossiens », etc., ou « comme Paul a dit ». Pour l'épître aux Hébreux, elle est citée sans indication d'auteur ou de destinataires. L'épître de saint Pierre est attribuée à cet apôtre; les deux épîtres de saint Jean à Jean, disciple du Seigneur. L'Apocalypse est citée avec attribution à Jean, disciple du Seigneur.

Remarquons que, dans le cas d'épîtres homonymes, saint Irénée ne distingue pas toujours entre la première et la seconde épître; peut-être même qu'il ne

distinguait jamais, car nous avons un exemple où, dans le texte grec[1], nous lisons : « Paul a dit dans l'épître aux Corinthiens » et, dans le texte latin, il y a « dans la première épître aux Corinthiens[2] ». Nous avons un exemple semblable pour la deuxième épître aux Corinthiens, V, 3. Il est probable que c'est le traducteur latin qui a précisé la numérotation. Saint Irénée ne distinguait donc pas entre deux épîtres adressées aux mêmes destinataires, ou provenant du même auteur. Ainsi encore, il cite[3] un passage de la deuxième épître de saint Jean en l'introduisant par ces mots : *Johannes in praedicta epistola dicens*, et il continue en citant un passage de la première qu'il introduit ainsi : *Et rursus in epistola ait*. Il faut supposer que dans son exemplaire les deux épîtres n'étaient pas séparées, et qu'il en était de même pour toutes les épîtres homonymes. Nous trouvons cette façon de citer les épîtres homonymes chez d'autres Pères de l'Église : Origène, saint Épiphane, saint Jean Chrysostome, saint Jérôme.

Établissons maintenant que saint Irénée possédait les écrits du Nouveau Testament rangés en collection ; en d'autres termes, qu'il possédait un recueil des saintes Écritures, dans lequel il plaçait les écrits du Nouveau Testament sur le même pied que ceux de l'Ancien. Réfutant les fausses interprétations que donnaient les Valentiniens des textes des évangiles et des épîtres pauliniennes, il conclut ainsi[4] : Καὶ οὐ μόνον ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν πειρῶνται τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι... ἀλλὰ καὶ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν. Ils essayent de faire des démonstrations non seulement d'après les écrits évangéliques et les apostoliques, mais encore d'après la loi et

1. *Adv. Haer.* I, 1, 16.
2. *Ib.* I, 7, 2.
3. *Ib.* III, 17, 7.
4. *Ib.* I, 1, 6.

les prophètes. Nous trouvons encore, I, 22; 25, 1; II, 47, 2; 48, 2, rassemblés ces quatre groupes d'écrits. Saint Irénée distinguait donc, d'un côté les évangiles et les épîtres, Nouveau Testament, et de l'autre la loi et les prophètes, Ancien Testament. La mise en face de l'un avec l'autre prouve que le premier était dans le même état que le second, c'est-à-dire réuni en collection.

Si nous entrons dans le détail, nous trouvons que, pour saint Irénée, les évangiles, d'abord, formaient une collection fermée, un évangile sous quatre formes. Après avoir constaté [1] que chacune des sectes hérétiques avait adopté un des quatre évangiles, il affirme [2] que les évangiles ne sont pas plus ni moins nombreux : « Neque autem plura numero quam haec neque rursus pauciora capit esse Evangelia. » Comme il y a quatre régions dans le monde où nous sommes et quatre vents principaux et que l'Église est répandue sur toute la terre, la colonne et le fondement de l'Église est l'Évangile et l'Esprit de vie. Il est raisonnable qu'elle ait quatre colonnes soufflant de toutes parts l'incorruptibilité et vivifiant les hommes. D'où il est évident que le Verbe, artisan de toutes choses... ayant été montré aux hommes, nous a donné l'évangile tétramorphe qui est relié par un seul Esprit : 'Ἐξ ὧν φανερὸν ὅτι ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης Λόγος... φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις, ἔδωκεν ὑμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον. » Saint Irénée explique ensuite que chacun des évangiles, Matthieu, Marc, Luc, Jean, est figuré par les quatre animaux de l'Apocalypse, IV, 7.

Pour saint Irénée, l'évangile est donc unique, mais il a quatre faces, répondant aux quatre points cardinaux qui limitent la terre. Ainsi s'expliquent les titres grecs ou latins qu'on donne aux évangiles : Εὐαγγέλιον κατὰ

1. *Adv. Haer.* III, 11, 10.
2. *Ib.* III, 11, 11.

Ματθαῖον, *Evangelium secundum Marcum.* Remarquons que, si saint Irénée a rapporté quelques paroles du Seigneur, qui ne sont pas dans les évangiles canoniques, telles que les suivantes : « Quemadmodum Verbum ejus ait, omnibus divisum esse a patre, secundum quod quis dignus est aut erit », V, 36, 1, ou « Et ideo Dominus dicebat ingratis existentibus in eum : Si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit vobis? » II, 46, 1, cependant, jamais il ne s'est servi des écrits apocryphes, qu'il méprise d'ailleurs comme œuvres d'hérétiques.

A côté des εὐαγγελικά, saint Irénée place les ἀποστολικά, terme qui désigne les épîtres pauliniennes et les autres écrits du Nouveau Testament. Il est à croire que ceux-ci étaient joints à la collection des épîtres pauliniennes, qu'il désigne par le terme : ὁ ἀπόστολος. Ce dernier terme est cependant quelquefois employé pour signifier toute la seconde partie du Nouveau Testament. « Neque Scriptura aliqua retulit, nec Apostolus dixit, nec Dominus docuit », II, 43, 2. *Dominus* désigne ici la première partie, l'Évangile, *Apostolus,* probablement le reste des écrits néotestamentaires. Le plus souvent, il s'applique à la collection des épîtres pauliniennes, car il est fréquemment fait allusion à ces épîtres. Après avoir rapporté le témoignage de Pierre, de Philippe et de Paul, saint Irénée ajoute : « Quoniam autem his annuntiationibus ejus omnes epistolae consonant, ex ipsis epistolis ostendimus apto in loco, exponentes apostolum », III, 16, 12. Mais ailleurs : « Necessarium est post Domini sermones subjungere Pauli quoque doctrinam et examinare sententiam ejus et Apostolum exponere », IV, 48, 2, où l'on voit rassemblées les deux parties du Nouveau Testament désignées par *Dominus* et *Apostolus.*

Saint Irénée enseigne très clairement que les livres

du Nouveau Testament sont Écritures saintes par les formules de citation dont il se sert pour en introduire des passages, formules identiques à celles qu'il emploie pour l'Ancien Testament. Ainsi, il introduira de la façon suivante des textes néotestamentaires : Inquit Scriptura ; — Juste Scriptura dixit ; — Quemadmodum Scriptura dicit, *Ps.* XXXII, 6, et iterum : *Jean,* I, 3 ; περὶ ὧν αἱ γραφαὶ διαβεβαιοῦνται ; — Secundum scriptum est ; Quando et scriptum est ; — De eo quod est scriptum ; — Quemadmodum in Evangelio scriptum est ; — Scribitur.

Les formules employées pour les évangiles sont : *In evangelio dicit Dominus* ou *Sermones Domini,* τὰ λόγια Κυρίου, *dicit Dominus.* Pour les épîtres pauliniennes, nous avons : *Apostolus ait, dixit.*

En outre, pour désigner les livres du Nouveau Testament, il emploie les termes ἡ γραφή, αἱ γραφαί, *Scripturae.* Et ces termes précédés de l'article désignent toujours les Écritures sacrées. Quand il mentionne un écrit profane, il dit : γραφή sans l'article ou : σύγγραμμα.

D'ailleurs, saint Irénée place les livres du Nouveau Testament sur le même pied que ceux de l'Ancien, car il les cite les uns à côté des autres, leur attribuant la même autorité. Ἰωάννης ὁ βαπτιστής φησι περὶ αὐτοῦ... Ἱερεμίας δὲ ὁμοίως φησίν, V, 17, 4 ; Quoniam omnes clamant Scripturae et Dominus docet, II, 7, 3 ; Et Dominus manifeste dixit et reliquae demonstrant Scripturae, II, 43, 2 ; Dies nominatur et a propheta et a Paulo, II, 32, 7 ; Ait propheta Isaias... et apostolus autem scribens ad Galatas similiter ait », V, 35, 2. Pour saint Irénée, c'est le même Esprit divin qui a inspiré les écrits des deux Testaments : « Unus et idem Spiritus Dei qui in prophetis quidem praeconavit... ipse et in Apostolis annuntiavit [1]. » Il enseigne très clairement l'inspira-

1. *Adv. Haer.* III, 25, 1.

tion divine des livres du Nouveau Testament : « Evangelium... quod per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt[1]. » « Ὁ Λόγος... ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ Εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ Πνεύματι συνεχόμενον[2]. » « Propter hoc operatus est Deus plurima Evangelii. Caeterum potuerat dicere Matthaeus... sed praevidens Spiritus sanctus per Matthaeum ait; cui Spiritus per multos, jam autem et per Paulum testimonium dedit[3]. » Enfin, pour saint Irénée, les évangiles étaient la règle de la foi : « Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus quam per eos quos Evangelium pervenit ad nos : quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum[4]. »

De l'ensemble du traité contre les Hérésies, il ressort que saint Irénée tient pour Écritures divines les livres du Nouveau Testament qui ont eu pour auteurs des apôtres immédiatement ou médiatement, et qui étaient lus dans les assemblées chrétiennes. Son principe de canonicité était donc double : apostolicité des écrits et témoignage de la tradition représentée par l'Église. C'est elle qui par l'organe des successeurs des apôtres nous a transmis les Écritures : « Secundum successiones episcoporum quibus illi eam quae in unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt, quae pervenit usque ad nos custodita sine fictione scripturarum tractatione plenissima, neque additum, neque ablationem recipiens et lectio sine falsatione, et secundum scripturas expositio legitima et diligens[5]. »

Remarquons que le recueil du Nouveau Testament

1. *Adv. Haer.* III, 1, 1.
2. *Ib.* III, 11, 11.
3. *Ib.* III, 16, 1.
4. *Ib.* III, 1, 1.
5. *Ib.* IV, 33, 2.

apparaît dans saint Irénée comme constitué dans ses parties essentielles, et qu'il l'a reçu de ses maîtres dans la foi, lesquels avaient été les disciples des apôtres. Homme de tradition, il répète ce qui lui avait été enseigné. Ce n'est donc pas en imitation de Marcion et des autres hérétiques du IIe siècle que l'Église chrétienne a choisi des livres comme inspirés et en a formé un recueil.

Outre nos livres canoniques, saint Irénée cite encore comme Écriture le Pasteur d'Hermas. Pour établir que le Père est le créateur de toutes choses et qu'il a formé l'homme de ses propres mains, il[1] cite deux textes de la Genèse, puis un texte du Pasteur d'Hermas, qu'il introduit par la formule consacrée : ἡ γραφή : Καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· Πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ Θεός, *Mand.* I, puis il cite un texte de Malachie et des passages du Nouveau Testament. Toute son argumentation est fondée sur des textes scripturaires. Nous devons en conclure que dans l'église de Lyon, le Pasteur était regardé comme Écriture. Nous savons que dans certaines églises, il était lu dans les assemblées des fidèles.

En était-il de même pour l'épître de saint Clément Romain aux Corinthiens ? D'après saint Irénée, III, 3, 2, au temps de Clément, l'église de Rome envoya à l'église de Corinthe, troublée par des dissensions, une lettre très importante, ἱκανωτάτην γραφήν; puis, un peu plus loin, il est parlé de cette même lettre, *ex ipsa scriptura*. Faut-il croire que saint Irénée la tenait pour Écriture sacrée ou plutôt que le traducteur latin a tout simplement traduit le terme γραφή, qui ici signifiait lettre, par *Scriptura ?* La seconde explication paraît la plus probable. Cependant, il n'y aurait rien d'extraor-

1. *Adv. Haer.* IV, 34, 2.

dinaire à ce que saint Irénée ait tenu l'épître de saint Clément Romain pour Écriture, puisque, ainsi que nous le verrons, Clément d'Alexandrie l'a citée comme telle et qu'au témoignage d'Eusèbe [1], elle était lue publiquement dans les réunions de la communauté chrétienne. Les canons apostoliques regardent aussi cette épître comme partie intégrante du Nouveau Testament.

§ 3. — Église de Rome.

Le Fragment de Muratori. — Nous avons à étudier un document de la plus haute importance pour l'histoire du canon du Nouveau Testament, le canon de Muratori, comme on l'appelle d'ordinaire. Nous préférons l'appeler le *Muratorianum* ou le fragment de Muratori, comme le nomment quelques critiques, parce que, en fait, il n'est pas réellement un canon dans le sens propre donné à ce terme. Il serait plutôt, comme nous le montrerons, une espèce de brève histoire des écrits néotestamentaires, peut-être une épître, ainsi que le conjecture Batiffol. Nous le plaçons ici, comme témoignage de la foi de l'église romaine sur les livres du Nouveau Testament, quoiqu'il ne soit pas certain, mais seulement très probable, ainsi que nous allons le voir, qu'il ait été rédigé à Rome.

Ce document a été découvert dans la bibliothèque ambrosienne de Milan par Muratori, qui l'a publié en 1740 dans ses *Antiquitates Italicae medii aevi*, t. III, col. 851. Le manuscrit cité I, 101 *sup.* est formé de 76 feuilles de vélin, 27cm sur 17cm; il contient divers traités théologiques et cinq Credo anciens, entre autres le symbole de Nicée et celui de saint Athanase. Il pro-

1. *Hist. eccl.* III, 16.

vient du célèbre monastère de Bobbio, en Lombardie, fondé par saint Colomban; il serait donc d'origine irlandaise. Il a dû être copié au VIe siècle et, comme on y trouve plusieurs écrits de saint Eucher de Lyon, on a pensé que la collection avait été faite à Lyon; on croit que les vulgarismes de ce codex seraient d'origine gauloise plutôt qu'italienne. Le fragment sur les livres du Nouveau Testament commence et finit abruptement, ce qui prouve que le copiste n'avait entre les mains qu'un exemplaire mutilé.

La première question à résoudre est celle de la date de ce fragment, laquelle dépend de celle de l'auteur, qui doit donc être examinée tout d'abord.

Cette liste des livres néotestamentaires n'a été mentionnée par aucun écrivain ancien, de sorte que nous en sommes réduits à des conjectures pour déterminer le nom de l'auteur. Le fragment lui-même nous fournit cependant quelques indications. Parlant du Pasteur d'Hermas, il dit : « Le Pasteur a été écrit tout récemment et de notre temps, *nuperrime temporibus nostris,* dans la ville de Rome par Hermas, son frère Pius, évêque, étant assis sur la chaire de l'église de la ville de Rome. » Il semblerait donc que ce fragment a été écrit à Rome, quelque temps après que fut écrit le Pasteur, sous le pontificat de Pius, 140-155, d'après Harnack ; 146-161, d'après d'autres. Mais quel espace de temps comportent les termes *nuperrime* et *temporibus nostris?* Probablement de vingt à trente ans. Le fragment aurait donc été écrit vers l'an 180. Mais, vers cette date, nous ne connaissons aucun écrivain de l'église romaine à qui on pût en attribuer la composition.

Muratori avait conjecturé que l'auteur était Gaïus, prêtre romain, contemporain des papes Victor et Zéphirin ; le fragment aurait été compilé par consé-

quent vers 185-218, ce qui reculerait trop la date du fragment. De plus, ce Gaïus aurait nié l'origine johannique du IVe évangile et de l'Apocalypse, si l'on en croit saint Hippolyte, qui l'aurait défendue contre lui. Il n'aurait donc pu écrire le fragment de Muratori qui enseigne nettement l'origine johannique de ces deux écrits.

Lightfoot et, tout récemment, Th. H. Robinson[1] ont mis en avant le nom de saint Hippolyte, prêtre romain, mort en 235. Dans la liste de ses œuvres on a des Ὠιδαὶ εἰς πάσας τὰς γραφάς, qui pourraient être des vers sur l'Ancien et le Nouveau Testament; le *Muratorianum* serait une partie de ces Ὠιδαί. Plusieurs critiques de valeur, Lightfoot, Westcott, Zahn, ont, en effet, conjecturé que l'original du fragment était grec. Westcott[2] fait remarquer que l'emploi des particules est plutôt grec que latin : *quibus tamen... et ita; sed et... sed et*, etc.; que certaines phrases ont une tournure nettement grecque. Ex. : *Nihil differt credentium fidei :* οὐδὲν διαφέρει τῇ πίστει; *finctae ad haeresim :* πρὸς τὴν αἵρεσιν; *quae recipi non potest :* ἃ παραλαμβάνεσθαι οὐ δυνατόν. Mais est-il impossible qu'un écrivain vivant à Rome et connaissant le grec ait introduit dans son latin populaire des formes grecques? Il y aurait même lieu de rechercher si, d'une façon générale, le latin populaire n'a pas admis des grécismes. De plus, on ne voit pas comment un traducteur aurait pu donner d'un texte grec une version d'un latin aussi barbare que l'est celui de notre fragment. Aussi, Hesse[3] soutient que l'original était latin. Remarquons cependant que, si ce fragment a été écrit vers l'an 170-180, il est probable qu'il l'a été en grec, car, à cette époque, même à Rome, les écrits chrétiens étaient encore en grec. Gregory ne se pro-

1. *Expositor*, June 1906, p. 481. London.
2. *History of the Canon of the New Testament*, p. 213, note 5.
3. *Das Muratorische Fragment*, p. 25-39, Giessen, 1873.

nonce pas sur la langue originale du *Muratorianum*. Rappelons que Zahn [1] a essayé de reconstituer l'original grec, lequel, d'après Lightfoot, aurait été en vers iambiques.

Bunsen [2] a attribué ce fragment à saint Hégésippe, juif palestinien, qui a vécu longtemps à Rome, vers 155-189, et a été l'auteur d'un ouvrage intitulé Ὑπομνήματα, dont Eusèbe cite de nombreux fragments, et dont nous avons déjà parlé. Mais s'il est l'auteur d'une liste des Livres du Nouveau Testament, comment Eusèbe ne l'a-t-il pas rapportée?

Vernon Bartlet [3] croit que ce fragment viendrait d'un ouvrage de Méliton de Sardes, des *Eclogae* ou Morceaux extraits des saintes Écritures, en tête desquels aurait été placée une liste des Livres saints, acceptés par l'Église chrétienne. Il semblerait que divers passages du fragment s'expliqueraient par l'état religieux des églises d'Asie.

Dom Chapman [4] soutient que l'auteur du fragment n'est ni de Rome, ni d'Asie, que ce fragment fait partie d'une liste des écrits du Nouveau Testament qui se trouvait dans le premier livre des *Hypotyposes*, œuvre perdue de Clément d'Alexandrie, qui y avait reproduit une liste primitive, à laquelle il avait fait diverses additions. Les preuves, que Dom Chapman donne de son hypothèse, sont fortes, sans cependant emporter complètement la conviction. En tout cas, elles seront utiles pour expliquer quelques passages difficiles du *Muratorianum*.

Zahn [5] croit qu'il a été écrit en grec et dans une

1. *Gesch. des nt. Kanons*, II, p. 140.
2. *Hippolytus und his Age*, I, p. 314.
3. *Expositor*, septembre 1906, p. 210. London.
4. *Revue bénédictine*, Maredsous, 1904, p. 240-264 et 369-374.
5. *Gesch. des nt. Kanons*, II, p. 134 et ss.

église d'Occident, Rome ou Italie méridionale, Gaule ou nord de l'Afrique, plus probablement Rome, vers l'an 210. Quant au nom de l'auteur, il faut renoncer pour le moment à le déterminer.

Remarquons que l'ordre dans lequel sont rangés les évangiles exclut l'origine africaine du fragment.

Gregory [1] pense que le fragment a été écrit vers l'an 170; mais il ne voit aucun indice qui permette d'en désigner l'auteur; il ne sait pas non plus le caractère de l'ouvrage auquel il aurait été emprunté; peut-être était-il apologétique. C'est aussi l'opinion de Westcott, et elle se justifie bien par le caractère des renseignements que donne le fragment sur chacun des livres du Nouveau Testament. Il semble que l'écrivain a voulu rassembler des notes sur l'origine et le but de ces écrits, et les défendre contre ceux qui les attaquaient.

Le texte du *Muratorianum* a été souvent reproduit; nous donnons celui qui a été collationné récemment, 1906. sur le manuscrit de la bibliothèque ambrosienne de Milan par E.-S. Buchanan [2]. Nous le reproduisons avec ses fautes de latin, dues au copiste ou à l'auteur. Après chacune des sections, que nous avons établies pour faciliter l'intelligence du commentaire, nous donnons le texte tel qu'il a été corrigé par Zahn [3], avec les variantes présentées par Westcott [4].

Quibus tamen Interfuit et ita posuit
TERTIO EUANGELII LIBRUM SECANDO LUCAN
Lucas Iste medicus post acensum xpι
Cum eo paulus quasi ut iuris studiosum
secundum adsumsisset numeni suo
ex opinione concriset dñm tamen nec ipse
duidit In carne et idē pro asequi potuit
Ita et ad natiuitate Iohannis Incipet dicere

1. *Canon and Text of the New Testament*, p. 129 et ss.
2. *Journal of theological Studies*, Oxford, 1907. Vol. VIII, p. 540.
3. *Gesch. des nt. Kanons*, II, p. 139.
4. *Hist. of the Canon of the New Testament*, p. 534.

Correction du texte. — (Ali)quibus (quibus, W.) tamen interfuit et ita posuit.

Tertium evangelii librum secundum Lucan Lucas iste medicus, post ascensum Christi cum eum Paulus quasi itineris (ut juris, W.) studiosum secum (secundum, W.) adsumsisset, nomine suo ex ordine (opinione W.) conscripsit; dominum tamen nec ipse vidit in carne. Et idem, prout assequi potuit, ita et a nativitate Johannis incipit (incepit, W.) dicere.

Le fragment commence par une fin de phrase : *Quibus tamen interfuit et ita posuit.* Il est probable que, dans les lignes précédentes, l'écrivain avait parlé du premier évangile selon Matthieu et du second selon Marc, et reproduisait ici une tradition analogue à celle qu'avait enregistrée Papias. Avant cette première ligne, il mentionnait donc le second évangile, lequel était selon Marc, si l'auteur du fragment a employé la même forme que pour le troisième. Marc, a-t-il dû dire, aurait rapporté la prédication de saint Pierre. « Il avait cependant été présent à quelques-uns des faits, *quibus tamen interfuit,* et les a racontés comme il les avait vus. » Westcott pense que *quibus interfuit* se rapporterait aux entretiens de Marc avec Pierre, et rétablit ainsi le texte : *colloquiis quibus interfuit. Interesse colloquio* est de bonne latinité. Mais que signifierait *tamen?*

« Le troisième livre de l'Évangile est selon Luc. Luc, ce médecin, après l'ascension du Seigneur, lorsque Paul le prit avec lui comme compagnon de route, *quasi itineris secundum,* écrivit par ouï-dire, *ex opinione,* en son nom. Cependant il n'avait pas vu lui-même le Seigneur en sa chair et de même, ou lui-même, *idem* pour *ipse,* ou c'est pourquoi, *ideo,* (écrivit) comme il a pu obtenir ses informations, *prout assequi*

potuit. Ainsi, il a commencé à écrire, *dicere*, depuis la naissance de Jean. »

On ne voit pas bien à quoi se rapporte *post ascensum Christi*. L'écrivain a-t-il voulu dire que Luc avait écrit après l'ascension du Seigneur ou que Paul l'avait pris comme compagnon après l'ascension? La leçon *cum eum* au lieu de *cum eo* est certaine. Il n'en est pas de même de *quasi itineris*, au lieu de *quasi ut iuris studiosum*. *Quàsi itineris* est possible paléographiquement et donne un sens plausible. Mais le sens le serait autant si l'on gardait *quasi ut juris* en traduisant par : Paul le prit avec lui comme attaché à ce qui est juste, ou recherchant ce qui est juste. On pourrait aussi lire *virtutis* au lieu de *ut juris*, et l'on aurait le sens : Comme un assistant appliqué à la vertu. Est-ce que le *nec ipse* fait allusion à Marc dont il est dit plus haut qu'il n'avait pas assisté aux faits de la vie du Seigneur, ou à Paul? Plutôt à ce dernier. La leçon *secum* est admissible, mais on pourrait garder *secundum* qui signifierait que Paul a pris Luc comme second, comme assistant. La leçon *ex opinione*, par ouï-dire est plausible et vaut mieux que la leçon *ex ordine*, en ordre, laquelle, il est vrai, rappellerait le καθεξῆς, *ex ordine*, de la préface du III[e] évangile.

QUARTI EUANGELIORUM. IOHANNIS EX DECIPOLIS

cohortantibus condescipulis et eps̄ suis
dixit conieiunate mihi odie triduo et quid
cuique fuerit reuelatum alterutrum
nobis enarremus eadem nocte reue
latum andrae ex apostolis ut recognis
centibus cuntis Iohannis suo nomine
cunta discribret et ideo licit uaria sin
gulis euangeliorum libris principia
doceantur nihil tamen differt creden
tium fedei cum uno ac principali sp̄u de
clarata sint In omnibus omnia de natiui

tate de passione de resurrectione
de conuesatione cum decipulis suis
ac de gemino eius aduentu
Primo In homilitate dispectus quod fo
it secundum potetate regali p̄ī̄s pre
clarum quod foturum est quid ergo
mirum si Iohannes tam constanter
singula etiā In epistulis suis proferam
dicens In semeipsu que uidimus oculis
nostris et auribus audiuimus et manus
nostrae palpauerunt haec scripsimus uobis
Sic enim non solum uisurem sed auditorem
Sed et scriptorē omnium mirabiliū dn̄s per ordi
nem profetetur.

Correction du texte. — Quartum (quarti, W.) evangeliorum Johannis (Johannes W.) ex discipulis. [Is] cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit : Conieiunate mihi hodie triduo (triduum, W.) et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine describeret.

Et ideo, licet varia singulis evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu sint in omnibus omnia de [domini] nativitate, de passione, de resurrectione, de conversatione cum discipulis suis ac de gemino eius avento (advento, W.) primo in humilitate despecto (despectûs, W.), quod fuit, secundo (secundum, W.) potestate regali praeclaro (praeclarum, W.), quod futurus (futurum, W.) est.

Quid ergo mirum si Johannes tam constanter singula etiam in epistulis suis proferat dicens in semetipsum : « Quae vidimus oculis nostris, et auribus audivimus et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus vobis. » Sic enim non solum visorem se (se ou sed, W.) et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordinem profitetur.

La première ligne consacrée au IVe évangile a dû être corrompue. Après *Quarti evangeliorum*, il y a un point dans le manuscrit. Faut-il conjecturer *Quarti Evangelî librum* ou simplement *Quartum Evangelium?* Ou bien lire : *Quartum evangelium Johannes ex discipulis*, en supprimant le point et en sous-entendant *conscripsit*, exprimé précédemment? Quelle que soit la lecture adoptée, le renseignement reste le même. L'écrivain veut nous raconter l'origine du IVe évangile, et il répète une légende courante de son temps. « Jean, d'entre les disciples, ses co-disciples et évêques l'exhortant, dit : Jeûnez avec moi (à partir d')aujourd'hui, pendant trois jours, et quoi que ce soit qui sera révélé à quelqu'un de nous, racontons-le-nous réciproquement, *alterutrum nobis enarremus*. La même nuit, il fut révélé à André, l'un des apôtres, que Jean rapporterait toutes choses en son nom, tous reconnaissant la vérité de son récit. »

D'après Zahn[1], cette légende provient probablement des Actes apocryphes de Jean. Clément d'Alexandrie, Eusèbe et saint Jérôme rapportent aussi que Jean écrivit son évangile à la prière de son entourage ou des évêques de la province d'Asie.

On remarquera que Jean est appelé disciple, tandis qu'André est qualifié d'apôtre. Faut-il en conclure que le Jean, auteur de l'évangile, est un des disciples de Jésus et non l'apôtre Jean? Il est certain que l'auteur du fragment vise ici Jean l'apôtre, puisqu'il affirme quelques lignes plus loin que celui-ci a été le témoin oculaire et auriculaire de Jésus. Il l'a peut-être appelé Jean le disciple en souvenir du titre que celui-ci se donnait dans le quatrième évangile : l'autre disciple, le disciple que Jésus aimait, titre par lequel il était d'ail-

1. *Gesch. des nt. Kanons*, I, p. 784.

leurs désigné dans la littérature chrétienne primitive, ainsi qu'il appert des ouvrages de saint Irénée. De plus, Jean est exhorté par ses évêques ; par conséquent, par les évêques qu'il avait établis et qui étaient sous ses ordres. Cette prééminence ne peut convenir qu'à Jean l'apôtre, duquel la tradition nous apprend le séjour à Éphèse et à qui elle attribue le gouvernement de l'église d'Asie.

La suite du texte, introduit par *et ideo*, n'a aucun rapport avec ce qui précède et avec ce qui suit le développement terminé par *futurum est*. On dirait que nous avons ici une enclave apologétique qui n'est placée là, après la mention des quatre évangiles, que pour répondre à ceux qui attaquaient la valeur historique des évangiles, sous prétexte qu'il existait entre eux des divergences. Elles sont tout extérieures, affirme le *Muratorianum :* les évangiles racontent les mêmes faits principaux de la vie de Jésus, sous l'impulsion d'un seul et souverain esprit.

« Et c'est pourquoi, bien que des doctrines diverses soient enseignées dans chacun des livres des évangiles, *licet varia singulis evangeliorum libris principia* [1] *doceantur,* il n'y a cependant aucune différence pour la foi des croyants, *nihil tamen differt credentium fidei*, puisque dans tous (les évangiles) sont exprimées (*declarata*) par un seul et souverain esprit toutes choses sur la naissance, la passion, la résurrection, la vie intime, *conversatione,* du Seigneur avec ses disciples, sur son double avènement, *de gemino ejus adventu,* le premier, méprisé dans l'humilité, qui est arrivé, *primo in humilitate despecto quod fuit,* le second

1. *Principia*, neutre pluriel, a le sens de principes, fondement, règles, lois morales. C'est dans ce sens qu'il a été employé ici. Quelques critiques ont cru cependant qu'il est fait allusion aux commencements différents des évangiles.

magnifique dans le pouvoir royal du prince qui est à venir, *secundo potestate regali principis praeclaro quod futurum est.* »

De ce passage ressort nettement la position unique et incontestée qu'occupaient les évangiles dans l'Église chrétienne. Au nombre de quatre et tous également inspirés, ils sont la règle de la foi pour tout ce qui concerne Notre-Seigneur soit pour le passé, soit pour le futur. Il n'est pas question d'autres évangiles.

Après cette digression, l'auteur revient au témoignage de saint Jean. « Qu'y a-t-il donc d'étonnant si Jean publie, expose, *proferat*, avec tant de fermeté (de persévérance), *tam constanter*, chaque chose, même dans ses épîtres, disant de lui-même : Nous vous avons écrit ce que nous avons vu de nos yeux et entendu de nos oreilles et ce que nos mains ont touché [1]. Car il professe ainsi qu'il a été non seulement le témoin oculaire du Seigneur, mais aussi l'écrivain de toutes ses œuvres merveilleuses dans leur ordre. » L'auteur du *Muratorianum* répond dans ce passage à ceux qui niaient l'authenticité et la valeur historique du IV[e] évangile. L'auteur est bien Jean l'apôtre qui a vécu avec le Seigneur et qui a vu tous les actes du Seigneur et entendu ses paroles, le même qui a écrit une épître dans laquelle il déclare qu'il a écrit ce qu'il a vu et entendu.

Il est question ensuite des Actes des apôtres, mentionnés ici pour la première fois par leur titre, si ce fragment est antérieur à saint Irénée.

> Acta autē omniū apostolorum
> sub unu libro scribta sunt Lucas obtime theofi
> le comprindit quia sub praesentia eius singula
> gerebantur sicute et semote passionē petri

1. Ce texte est une citation libre de I *Jean*, I, 1, 1.

euidenter declarat Sed profectionē pauli au ur
bes ad spaniā proficescentis

Correction du texte. — Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo (optime, W.) Theophilo comprehendit (comprendit W.), quia sub praesentia eius singula gerebantur, sicuti et semota (semote, W.) passione (passionem, W.) Petri evidenter declarat sed et profectione (profectionem, W.) ab urbe ad Spaniam proficiscentis.

« Mais les actes de tous les apôtres ont été écrits dans un seul livre. » Le reste du passage concernant les Actes doit être corrompu. Voici ce qui paraît s'en dégager : « Luc les y a renfermés, *comprehendit*, pour l'excellent Théophile, parce que chacune de ces choses a été faite en sa présence, comme il le déclare, excepté la passion de Pierre, ainsi que le départ de Paul partant de la Ville pour l'Espagne. » Ces derniers mots pourraient être interprétés différemment ; il nous suffit de constater qu'il s'agit bien dans ce passage des Actes des apôtres, tels que nous les avons.

Epistulae autem
pauli quae a quo loco uel qua ex causa directe
sint uoluntatibus intellegere Ipse declarant
Primum omnium corintheis scysme heresis in
terdicens, deinceps b callatis circumcisione
Romanis autē ornidine scripturarum sed In
principium earum ęsę esse xp̄m Intimans
prolexius scripsit de quibus sincolis neces
se est ad nobis desputari Cum ipse beatus
apostulus paulus sequens prodecessuris suis
Iohannis ordinē non nisi domenatī semptaē
eccleses scribat ordine tali A corenthios
prima ad efesius seconda ad philippinsis ter
tia ad colosensis quarta ad calatas quin
ta ad tensaolenecinsis sixta ad romanus
septima Uerum corentheis et desaolecen

sibus licit pro pcorrebtione iteretur una
tamen per omnem orbem terrae ecclesia
deffusa esse denoscitur Et Iohannis enī In a
pocalebsy licet septī eccleseis scribat
tamen omnibus dicit uerum ad filemonem unā
et at titū una et ad tymotheū duas pro affec
to et dilectione In honore tamen eclesiae ca
tholice In ordinatione eclesiastice
descepline sčificate sunt fertur etiam ad
laudicensis alia ad alexandrinos piuli no
mine fincte ad hesem marcionis, et alia plu
ra quae In chatholicam eclesiam recepi non
potest fel enim cum melle misceri non con
cruit

Correction du texte. — Epistulae autem Pauli, quae, a quo loco vel qua ex causa directae sint, volentibus intellegere ipsae declarant. Primum omnium Corinthiis schisma [ta et] haereses (haeresis, W.) interdicens, deinceps (B?) Galatis circumcisionem, Romanis autem ordinem (ordine, W.) scripturarum, sed et principium earum esse Christum intimans, prolixius scripsit; de quibus singulis [non] necesse est a nobis disputari, cum ipse beatus apostolus Paulus, sequens prodecessoris sui Johannis ordinem, nonnisi nominatim septem ecclesiis scribat ordine tali : ad Corinthios primam (prima, W.) : ad Ephesios secundam (secunda, W.), ad Philippenses tertiam (tertia, W.) — ad Colossenses quartam (quarta, W.), ad Galatas quintam (quinta, W.), ad Thessalonicenses sextam (sexta, W.), ad Romanos septimam (septima, W.) — verum Corinthiis et Thessalonicensibus, licet pro correptione, iteratur (iteretur, W.) — una tamen per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse dignoscatur (dinoscitur, W.). Et Johannes enim in apocalypsi, licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit. Verum ad Philemonem una (unam, W.) et ad Titum una (unam, W.) et ad Timotheum duae (duas, W.) pro affectu et dilectione,

in honorem (honore, W.) tamen ecclesiae catholicae, in ordinationem (ordinatione, W.) ecclesiasticae disciplinae significatae sunt. Fertur etiam ad Laudicenses (Laodicenses W.), alia ad Alexandrinos, Pauli nomine finctae ad haeresem (haeresim, W.) Marcionis et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest, fel enim cum melle misceri non congruit.

L'écrivain passe ensuite aux épîtres pauliniennes, qui sont désignées par leurs destinataires et dont le contenu est quelquefois indiqué. Il parle d'abord de celles qui sont adressées à des communautés, puis de celles qui ont été écrites à des particuliers. « Mais, quant aux épîtres de Paul, ce qu'elles sont, de quel lieu et pour quelle cause elles ont été envoyées, elles le font connaître elles-mêmes à ceux qui veulent comprendre. Il (Paul) a écrit abondamment en premier lieu, *primum omnium*, aux Corinthiens, prohibant, *interdicens*, les schismes hérétiques, *schisma haeresis* (les schismes et les hérésies), ensuite, B, aux Galates, la circoncision, mais (écrivant) aux Romains sur l'ordre des Écritures, et leur exposant, *intimans*, que le Christ en était le principe, *principium*. Sur chacune d'elles il nous est nécessaire de disserter. » Ce membre de phrase indiquerait que le *Muratorianum* avait été placé en tête d'un commentaire détaillé des livres du Nouveau Testament, ou tout au moins des épîtres pauliniennes. On a supposé, il est vrai, qu'il faudrait lire : *de quibus singulis non necesse est a nobis disputari,* de chacune desquelles il ne nous est pas nécessaire de discuter, ce qui s'explique dans un exposé rapide, comme celui-ci, du caractère des épîtres pauliniennes. Mais le texte, tel que nous l'avons, s'accorderait bien avec la suite. Saint Paul n'avait écrit nommément qu'à sept églises, mais il s'adressait en réalité à l'Église répan-

due sur toute la terre. « Vu que le bienheureux apôtre Paul lui-même, suivant l'ordre (la manière de faire), *ordinem*, de son prédécesseur Jean, n'a écrit nominativement qu'à sept églises dans l'ordre suivant : aux Corinthiens, la première, aux Éphésiens, la seconde, aux Philippiens, la troisième, aux Colossiens, la quatrième, aux Galates, la cinquième, aux Thessaloniciens, la sixième, aux Romains, la septième, mais quoique, pour leur correction, il ait réitéré (écrit deux fois) aux Corinthiens et aux Thessaloniciens, (il a écrit) cependant afin qu'il soit reconnu que l'Église répandue par toute la terre est une. Car Jean aussi dans l'Apocalypse, bien qu'il écrive à sept églises, parle cependant à toutes. »

En remarquant que saint Paul, en écrivant à sept églises, avait imité saint Jean son prédécesseur qui, lui aussi, avait écrit dans l'Apocalypse à sept églises, il n'a pas voulu dire que l'Apocalypse avait été écrite avant les épîtres pauliniennes, mais que Jean avait précédé Paul dans l'apostolat. Quant à l'ordre dans lequel les épîtres sont rangées, il n'est pas chronologique, mais il dépend des idées que se faisait l'écrivain sur le but des épîtres.

L'auteur énumère ensuite les épîtres qui ont été écrites à des particuliers. La restitution du terme *scificatae* est douteuse. Faut-il lire *sanctificatae* avec Westcott ou *significatae* avec Zahn? Si nous adoptons *sanctificatae*, il faut traduire : « Mais (ont été écrites) à Philémon une (lettre) et à Tite une et à Timothée deux, par affection et amitié, (mais elles ont été consacrées dans l'estime de toute l'Église, pour l'organisation de la discipline ecclésiastique. » Si l'on lit *significatae*, le sens serait que les lettres, rédigées par affection, l'ont été dans l'estime de toute l'Église pour l'organisation de la discipline ecclésiastique.

Le fragment parle ensuite d'épîtres hérétiques qui ont été attribuées à saint Paul. « Il circule, *fertur,* même une (épître) aux Laodicéens, une autre aux Alexandrins, forgées sous le nom de Paul pour (soutenir) l'hérésie de Marcion et plusieurs autres qui ne peuvent être reçues dans l'Église catholique, car le fiel ne doit pas être mélangé avec le miel. »

Quelle est cette épître aux Laodicéens, composée sous le nom de Paul, pour soutenir l'hérésie de Marcion ? Le fragment fait peut-être allusion à l'épître aux Laodicéens, qui se trouvait parmi les épîtres pauliniennes acceptées par Marcion. Mais cette épître n'était autre chose que l'épître aux Éphésiens. Il est possible que l'auteur l'ait crue marcionite, parce qu'elle était dans le recueil de Marcion. Cette explication se heurte à ce fait qu'il aurait dû déclarer marcionites d'autres épîtres pauliniennes, qui étaient aussi dans le recueil de Marcion.

Fait-il allusion à cette épître aux Laodicéens que l'on trouve dans plusieurs manuscrits de la Vulgate et dont nous n'avons que le texte latin ? C'est peu probable, car cette épître ne paraît pas ancienne. Rappelons que saint Jérôme connaissait aussi une épître aux Laodicéens, qui était rejetée par tous [1]. La conclusion est que l'écrivain du fragment a fait une confusion que nous ne nous expliquons pas.

On ne sait pas non plus quelle était l'épître aux Alexandrins dont il parle. On n'en trouve nulle part ailleurs la mention. On a supposé qu'il s'agissait là de l'épître aux Hébreux. Mais d'abord, cette épître n'a rien de marcionite ; de plus, elle était connue à cette époque dans l'Église sous le nom d'épître aux Hébreux. Jamais elle n'a été regardée comme une lettre apocry-

1. *De Viris ill.* 5.

phe de saint Paul. L'église romaine ne l'avait pas reçue tout d'abord parmi les Écritures du Nouveau Testament mais ne la rattachait à cette époque d'aucune façon à saint Paul.

> epistola sane Iude et superscrictio
> Iohannis duas In catholica habentur et sapi
> entia ab amicis salomonis In honorē ipsius
> scripta

Correction au texte. — Epistola sane Judae et superscriptae (superscripti, W.) Johannis duae (duas, W.) in catholica habentur, et Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta.

Le *Muratorianum* donne ensuite la liste des épîtres catholiques : « Sagement, *sane,* une épître de Jude et deux épîtres, intitulées de Jean, *superscriptae Johannis* (ou attribuées à Jean — ou de Jean, mentionné plus haut, *superscripti*), sont tenues (reçues) dans l'Église catholique (ou sont reçues parmi les épîtres catholiques), et la Sagesse écrite par les amis de Salomon en l'honneur de celui-là même. »

Les lettres de saint Jean mentionnées ici sont la deuxième et la troisième, puisqu'il a été déjà parlé de la première. Que vient faire ici le livre de la Sagesse au milieu des livres du Nouveau Testament? On ne le voit pas. Faudrait-il penser avec Pfleiderer que le livre de la Sagesse a été écrit par un auteur chrétien? On peut expliquer simplement ce mélange par un mélange analogue dans Eusèbe à propos des livres reçus par saint Irenée [1] et par Clément d'Alexandrie [2] : La Sagesse est mentionnée parmi des livres du Nouveau Testament. Faut-il au contraire supposer que l'auteur croit que ces épîtres sont des pseudépigraphes comme la Sagesse de Salomon? C'est peu probable, car il faudrait changer *et*

1. *Hist. eccl.* V, 8, 8.
2. *Ib.* VI, 13, 6.

par *ut.* Et puis, il l'aurait dit plus clairement, comme il le fait pour les livres qu'il rejette.

Quant à l'attribution de ce livre aux amis de Salomon, on l'explique par une mauvaise lecture du texte grec par le traducteur latin. Il y aurait eu ὑπὸ Φίλωνος qu'il a lu ὑπὸ φίλων αὐτοῦ. La Sagesse aurait donc été écrite par Philon en l'honneur de Salomon. Il n'y a rien là d'invraisemblable. Saint Jérôme[1] d'ailleurs nous apprend que des écrivains anciens attribuaient le livre de la Sagesse au juif Philon.

apocalypse etiam Iohanis et pe
tri tantum recipemus quam quidem ex nos
tris legi In eclesia nolunt

Correction du texte. — Apocalypsis (Apocalypses, W.) etiam Johannis et Petri [.....Z.] tantum recipimus [.....Z.] quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt.

La phrase qui commence ce passage du *Muratorianum* présente de multiples difficultés : « Nous recevons aussi et seulement les Apocalypses de Jean et de Pierre, laquelle quelques-uns d'entre nous ne veulent pas qu'elle soit lue dans l'Église. » Si ce passage est complet, il s'ensuit que l'Église, de laquelle provenait ce fragment, recevait deux Apocalypses, celle de Jean et celle de Pierre. Or, si nous connaissons quelques fragments d'une Apocalypse de Pierre, nous n'avons aucune donnée sur son acceptation, au IIe siècle, dans l'église romaine. Le *Muratorianum* n'aurait donc pas une origine romaine. En Égypte, au contraire, Clément d'Alexandrie parle de l'Apocalypse de Pierre dans ses *Hypotyposes,* en même temps que des écrits canoniques. Dans ses *Eclogae ex scriptis prophetecis,* § 41, 48, 49,

1. *Prologue aux livres de Salomon.*

il en cite trois passages, et dans l'un d'eux il place en tête la formule de citation scripturaire : ἡ γραφή φησι. Il en résulterait, suivant l'opinion de Dom Chapman, que le *Muratorianum* aurait été écrit en Égypte, peut-être par Clément d'Alexandrie, ou qu'il était extrait de ses œuvres.

Eusèbe range cette Apocalypse de Pierre parmi les antilégomènes. Des autres témoignages il résulte qu'elle était connue et même lue dans quelques églises, mais qu'elle était placée après les écrits canoniques dans les listes d'écrits du Nouveau Testament, témoin celle du *Codex Claromontanus* qui la range après les Actes des apôtres, le Pasteur et les Actes de Paul.

Si nous admettons qu'il est parlé ici de l'Apocalypse de Pierre, comment expliquer qu'il soit dit : « Nous recevons seulement, *tantum*, les Apocalypses de Jean et de Pierre » ? Y en avait-il d'autres, dans le genre de l'Apocalypse de Paul, de l'Apocalypse d'Anastasie et de la Vierge, etc., ou est-il fait allusion aux Apocalypses qu'on range parmi les apocryphes de l'Ancien Testament, l'Apocalypse de Baruch, le IVe livre d'Esdras? Ce n'est pas impossible.

Cependant, pour couper court à cette difficulté et expliquer pourquoi le fragment n'a pas parlé au moins de la Ire épître de Pierre qui, à cette époque, était connue à Rome et dans le reste de l'Église, Zahn [1] suppose que l'écrivain a omis des passages de son texte, qu'il faudrait restituer de la façon suivante : « Apocalypsin etiam Johannis et Petri *unam* sanctam recipimus *epistolam;* fertur etiam *altera* quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. » L'auteur ferait allusion à ce fait que si la première épître de Pierre était lue dans l'Église, il n'en était pas de même, ainsi que nous l'ap-

1. *Gesch. des nt. Kanons*, II, p. 140.

prenons par ailleurs, de la deuxième. Cette restitution aurait de plus l'avantage de ne pas mettre sur le même pied l'Apocalypse canonique de Jean et l'Apocalypse apocryphe de Pierre.

La restitution que présente Loisy [1] fait plus de violence au texte. « Peut-être, dit-il, lisait-on dans l'original : « L'épître de Jude, les deux épîtres qui portent le nom de Jean, et une de Pierre seulement sont reçues dans l'Église catholique... Nous recevons aussi l'Apocalypse de Jean, bien que quelques-uns des nôtres ne veuillent pas qu'elle soit lue dans l'église. » Il y aurait dans cette finale une allusion directe à l'opinion qui a été soutenue par Gaïus, touchant l'origine de l'Apocalypse. »

Pastorem uero
nuperrime temporibus nostris In urbe
roma herma concripsit sedente cathe
tra urbis romae aeclesiae pio ep̄s frater
cius et ideo legi eum quidē Oportet se pu
plicare uero In eclesia populo Neque Inter
profeṣtas conpletum numero Nene Inter
apostolos In finē temporum potest.

Correction du texte. — Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit sedente [in, Z.] cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus; et ideo legi eum oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas, completos (completum, W.) numero, neque inter apostolos in finem temporum potest.

Sur le Pasteur d'Hermas l'auteur du fragment reflète deux opinions contradictoires : « Mais tout récemment, et de notre temps, Hermas a écrit le Pasteur dans la ville de Rome, son frère, l'évêque Pie, siégeant sur la chaire de l'église de la ville de Rome ; c'est pourquoi, il

1. *Histoire du Canon*, p. 100.

doit à la vérité être lu, mais il ne peut être publié (annoncé), *se publicare,* au peuple dans l'église ni parmi les prophètes, complets en nombre, ni parmi les apôtres, à la fin des temps (qui finissent les temps de l'inspiration). » Il est fait allusion ici à l'usage qui était fait du Pasteur dans certaines communautés, où il était lu publiquement. L'auteur déclare que le Pasteur ne doit pas être lu dans les assemblées des fidèles, parce qu'il a été écrit tout récemment, et qu'il ne peut être rangé parmi les écrits des prophètes, dont le nombre est clos, ni parmi les apôtres, puisqu'il a été écrit par Hermas, frère du pape Pie. Il faut cependant le lire, mais en particulier, dans un motif d'édification.

Arsinoi autem seu ualentini. uel metiades
nihil In totum recipemus. Qui etiam nouū
psalmorum librum marcioni conscripse
runt una cum basilide assianôm catafry
cum contitutorem

Correction du texte. — Arsinoe autem seu Valentini vel Mitiadis? (Mitiad, W.) nihil in totum recipimus, qui etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt una cum Basilide [et, Z.] Asiano Cataphrygum constitutore (constitutorem, W.).

Le *Muratorianum* passe ensuite à des livres hérétiques, sur lesquels il nous est inutile d'insister, d'autant plus que le passage est presque inintelligible, vu son état fragmentaire et la mention d'ouvrages que nous ne connaissons pas.

« Mais nous ne recevons absolument rien (ou rien de tout), *nihil in totum,* d'Arsinoé, ou de Valentin ou de Mitiade, qui même écrivirent à Marcion un nouveau livre des psaumes, ensemble avec Basilides (et) l'Asiatique, fondateur, créateur (d'hérésies) chez les Phrygiens, *Asiano Cataphrygum constitutore.* »

Qui était cet Arsinoë? Zahn conjecture que le texte grec portait : τοῦ δὲ Ἀρσινοΐτου Οὐαλεντίνου, que le traducteur a reproduit trop littéralement. Il s'agirait ici de Valentin d'Arsinoé. Dom Chapman propose de lire *Arsinoitarum* au lieu de *Arsinoi autem*, qu'il traduit ainsi : Nous ne recevons rien des hérétiques du nome d'Arsinoé, soit de Valentin, soit de ses compagnons. Il suppose que Metiad est la reproduction de τῶν μετ' αὐτοῦ[1]. Il en serait de même de *Cataphrygum* qui aurait été dans le texte grec, κατὰ Φρύγας, à moins que l'on ne veuille traduire : l'Asiatique fondateur des Cataphrygiens, nom qui fut donné aux sectateurs de Montan.

Il ressort de cette étude du *Muratorianum* que, vers la fin du IIe siècle, à Rome ou peut-être à Alexandrie, on connaissait et on lisait dans les assemblées publiques les quatre évangiles, les Actes des apôtres, treize épîtres de saint Paul, l'épître de saint Jude, les trois épîtres de saint Jean, l'Apocalypse. Il n'est pas parlé de l'épître aux Hébreux, de l'épître de saint Jacques et des deux épîtres de saint Pierre. Quelle est la raison de ces omissions? Celle de l'épître de saint Jacques s'explique par ce fait qu'elle était peu répandue. Cependant, si elle n'a pas été citée par saint Irénée, par Tertullien, elle était probablement connue d'Hermas et de Clément d'Alexandrie. De la IIe épître de saint Pierre nous n'avons aucune trace à cette époque. Mais l'épître aux Hébreux et la Ire épître de saint Pierre étaient connues à Rome et à Alexandrie, vers la fin du IIe siècle. Il faut donc supposer que le copiste a sauté une partie de son texte. Nous avons relevé la conjecture de Zahn pour retrouver les épîtres de saint Pierre.

Dom Chapman[2], de son côté, suppose qu'avant la

1. *Revue bén.* 21e année, p. 250. Maredsous, 1904.
2. *Revue bén.* 21e année, même article.

mention de l'épître de saint Jude, il y avait dans le texte : « Epistola ad Hebraeos, a Paulo quidem scripta. a Luca vero interpretata, a plerisque agnoscitur. Petri unam epistolam ad eos qui in dispersione Ponti, etc.. erant directam accipimus. Epistola sane Judae... » etc. Le copiste aurait passé du premier *Epistola* au second. en omettant tout ce qui était mentionné dans l'intervalle. Cette omission n'aurait rien d'étonnant de la part du copiste très négligent qui a reproduit ce fragment.

Enfin celui qui le premier a écrit ce fragment paraît l'avoir composé à l'aide de morceaux détachés, qu'il a rangés arbitrairement. Il n'a pas reproduit une liste officielle des écrits acceptés par l'Église : cela ressort d'ailleurs du contenu du fragment. Il est donc possible qu'il n'ait rien trouvé de particulier sur les écrits qu'il a omis et que ce soit la raison pour laquelle il n'en a pas parlé.

Gaïus et saint Hippolyte. — A peu près vers la même époque. c'est-à-dire vers l'an 199-217, eut lieu, dans l'église de Rome une controverse entre deux prêtres romains, Gaïus et saint Hippolyte, au sujet de l'origine johannique de l'Apocalypse. D'après Eusèbe[1], Gaïus l'attribuait à l'hérétique Cérinthe. D'après le Catalogue d'Ebed Jesu[2], c. 7 : « Sanctus Hippolytus martyr et episcopus composuit... capita adversus Caium et apologiam pro Apocalypsi et Evangelio Joannis apostoli et evangelistae. » Il ne nous est pas rapporté cependant que Gaïus ait rejeté le IV[e] évangile. Eusèbe[3] nous apprend que, dans son Dialogue avec Proclus, Gaïus mentionne seulement treize épîtres de saint Paul, ne comptant pas l'épître aux Hébreux

1. *Hist. eccl.* III, 28, 2.
2. Assemani, *Bibl. orientalis*, III, 1, 15.
3. *Hist. eccl.* VI, 20, 3.

parmi les autres. Et il ajoute : « Et jusqu'à nos jours, il en est parmi les Romains qui ne regardent pas celle-ci comme l'œuvre d'un apôtre. »

Saint Hippolyte avait écrit de nombreux ouvrages; Eusèbe[1] relève les titres de sept d'entre eux. Sur le socle d'une statue en marbre de saint Hippolyte se trouve une inscription grecque qui nous donne une liste incomplète des œuvres de saint Hippolyte; Harnack[2] transcrit les titres de quarante-quatre ouvrages de saint Hippolyte. Les traités exégétiques sont au nombre de vingt et un, mais quinze d'entre eux expliquent l'Ancien Testament. D'après Westcott[3], on trouve dans les ouvrages incontestés de saint Hippolyte des citations de tous les écrits canoniques du Nouveau Testament, à l'exception de l'épître à Philémon et de la Ire épître de saint Jean. Mais les références à la IIe épître de saint Pierre et à l'épître de saint Jude sont vagues. Saint Hippolyte a cité et commenté abondamment l'Apocalypse, qu'il attribue à Jean, apôtre et disciple du Seigneur. Il ne rangeait pas l'épître aux Hébreux parmi les épîtres pauliniennes. Cependant, il s'en est servi plusieurs fois, notamment dans son Commentaire sur Daniel. Il introduit les textes néotestamentaires par les formules : Ὁ Κύριος λέγει, ὁ ἀπόστολος λέγει, ou par d'autres similaires, où entre quelquefois le nom de l'écrivain. Il avait écrit sur toutes les Écritures des hymnes dont le titre nous a été conservé : Ὠιδαὶ εἰς πάσας τὰς γραφάς.

Saint Hippolyte attribuait la même autorité aux écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans son Commentaire sur Daniel, 4, 49, il appelle en témoignage toute l'Écriture, πᾶσα γραφή, dont il énumère les

1. *Hist. eccl.* VI, 22.
2. *Gesch. der alt. Lit.* Ier Th. p. 605.
3. *Op. cit.* p. 380.

parties : les prophètes, le Seigneur et les apôtres. Cette expression : les apôtres, prouve que, pour saint Hippolyte, les épîtres formaient une collection comme les évangiles.

La plupart des critiques pensent que les *Philosophoumena* sont l'œuvre de saint Hippolyte. Cet ouvrage, écrit vers l'an 230, renferme des citations des évangiles, des Actes des apôtres, des épîtres pauliniennes, à l'exception des épîtres aux Thessaloniciens, à Tite, à Philémon, de la seconde à Timothée et de l'épître aux Hébreux. Les *Philosophoumena* rapportent que Simon le Magicien et ses disciples écrivirent des livres au nom du Christ et des apôtres, afin de leur donner plus d'autorité auprès des chrétiens, ce qui indiquerait, d'après Grégory[1], qu'il existait de son temps chez les chrétiens des écrits reproduisant les paroles du Christ et des épîtres apostoliques.

Saint Hippolyte[2] reproche aux Théodotiens d'avoir falsifié audacieusement les Écritures divines, rejeté la règle de l'ancienne foi et méconnu le Christ. Il a cité aussi divers passages du Pasteur d'Hermas, de la Didachè, de l'épître de saint Barnabé, de l'Apocalypse de Pierre, des Actes de Pierre, des Actes de Paul, mais on ne voit pas qu'il ait tenu ces écrits comme Écritures divines. Quant aux écrits hétérodoxes, cités dans les *Philosophoumena*, il est évident qu'il les rejetait.

De Aleatoribus. — L'opuscule intitulé *De Aleatoribus,* attribué par Harnack au pape Victor Ier, fin du IIe siècle, est probablement une homélie du commencement du IIIe siècle, ou, au plus tard, du milieu du IIIe siècle. Cet opuscule est intéressant à examiner

1. *Canon*, p. 68.
2. Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 28, 13.

pour l'usage qui y est fait des Écritures sacrées. On y trouve cités les évangiles de saint Matthieu, saint Luc et saint Jean, les épîtres aux Romains, Ire aux Corinthiens, aux Galates, aux Éphésiens, Ire aux Thessaloniciens, les deux à Timothée, la Ire de saint Pierre, la Ire de saint Jean et l'Apocalypse. Les citations sont introduites par les formules : *Dominus dicit in Evangelio, — Apostolus Paulus, — Johannes dicit, — Dicit scriptura*. Mais tous les textes, qu'ils soient de l'Ancien ou du Nouveau Testament, sont cités avec une assez grande liberté, ce qui ne peut s'expliquer que si l'on admet que le *De Aleatoribus* est une véritable homélie et non, comme on l'a supposé, une encyclique pontificale, écrite à tête reposée. Le prédicateur attribue aux écrits du Nouveau Testament la même autorité qu'à ceux de l'Ancien; il cite les uns et les autres pêle-mêle, et, dans tous, c'est, d'après lui, le Seigneur qui parle. Remarquons que pour lui le Pasteur d'Hermas est Écriture divine; il est cité mélangé avec des passages des épîtres pauliniennes. Il en est de même de la Didachè.

Lettres du clergé de Rome à saint Cyprien. — *Novatien*. — Vers la fin de la période que nous étudions, nous relevons encore à Rome les deux lettres écrites par le clergé de Rome à saint Cyprien, lettres où l'on trouve des passages de l'évangile de saint Matthieu, de l'épître aux Romains et de l'Apocalypse, et les écrits de Novatien. Dans le traité de celui-ci : *De Trinitate,* écrit vers 250, nous relevons des citations de tous les livres du Nouveau Testament, sauf des épîtres aux Thessaloniciens, à Tite et à Jude. Il ne cite aucun écrit apocryphe. Novatien appuie d'ordinaire ses arguments sur l'Écriture, et il la cite d'après un texte vieux latin que nous n'avons pas identifié. Il présente des variantes importantes avec le texte de la Vulgate.

On peut croire que le passage suivant[1] : (*Christus*) *melior et major et antiquior ipsis quoque angelis invenitur*, a été inspiré par *Héb.* I, 4. Ce rapprochement assez vague ne prouverait pas que Novatien, contrairement à l'opinion régnant à Rome, à son époque, ait tenu cette épître pour Écriture divine. Les autres passages cités : *De Trin.* XXVI = *Héb.* I, 3; *ib.* XXXI = *Héb.* V, 8; *ib.* XVI = *Apoc.* XXII, 18-19, sont aussi de ressemblance peu marquée.

§ 4. — Église d'Afrique.

Tertullien. — Le représentant le plus autorisé de l'église d'Afrique vers la fin du IIe siècle a été Tertullien. Né vers l'an 150-160, il mourut à une date inconnue, probablement vers 220-240. Ses ouvrages très nombreux s'échelonnent de l'année 197 à l'année 212-222. A partir de son traité *De Virginibus velandis* (206), il inclina vers le Montanisme pour devenir, après 213, montaniste déclaré dans ses traités : *De fuga in persecutione*, *Adversus Praxeam*, etc.

Nous pouvons utiliser pour notre étude tous les écrits de Tertullien, car, même dans ceux qui sont montanistes, il reste néanmoins, au point de vue scripturaire, le représentant de la tradition de l'église de Carthage. Il était déjà entaché de montanisme, quand il a écrit ses traités contre Marcion.

Sous le nom d'*Instrumentum evangelicum* Tertullien a rangé nos quatre évangiles canoniques, qui viennent des apôtres, ainsi que l'atteste la tradition de l'Église : « In summa, dit-il dans son traité contre Marcion, IV, 5, si constat id verius quod prius, id prius quod et ab initio, id ab initio, quod

1. *De Trinitate*, c. XVI.

ab Apostolis; pariter utique constabit, id esse ab Apostolis traditum, quod apud ecclesias Apostolorum fuerit sacrosanctum... Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum caeteris[1] quoque patrocinabatur ecclesiis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Joannis dico et Matthaei, licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cujus interpres Marcus. Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent : capit magistrorum videri quae disciputi promulgarint. »

Dans une page précédente, IV, 2, Tertullien avait déjà affirmé l'origine apostolique des évangiles et leur autorité qui s'appuyait sur les apôtres et sur le Christ : « Constituimus imprimis evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus Evangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum. Si et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis et post apostolos, quoniam praedicatio apostolorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum, immo Christi, qui (quae) magistros apostolos fecit. Denique nobis fidem ex apostolis Joannes et Matthaeus insinuant; ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant. »

Dans ce même traité, IV, 7, il défend d'une manière toute spéciale l'intégrité de l'évangile de saint Luc contre Marcion. Il établit, V, 1, que, si l'on n'avait pas les Actes des apôtres, on ne saurait rien de la descente du Saint-Esprit sur les apôtres, qu'on ne connaîtrait pas la vocation et les actes de Paul. Il défend ensuite, V, 2-21, une à une, les épîtres pauliniennes, aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, aux Thessaloniciens, aux Éphésiens, aux Colossiens, aux Philippiens, à Philémon. Il s'étonne, V, 21, que Marcion n'ait pas reçu comme pauliniennes les épîtres pastorales. « Miror

1. Il a parlé dans les lignes précédentes de l'évangile de saint Luc.

tamen cum ad unum hominem litteras factas receperit, quid ad Timotheum duas et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusaverit. Adfectavit, opinor, etiam numerum epistolarum interpolare. »

Tertullien[1] a cité un passage de l'épître aux Hébreux, VI, 4-8, qu'il attribue à saint Barnabé: « Exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a Deo satis auctoritatis viri. » Pour lui, cette épître a plus d'autorité que le Pasteur d'Hermas, et elle est plus reçue que celui-ci dans les églises : « Et utique receptior apud Ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore maechorum. » Cependant Tertullien ne regarde pas cette épître comme faisant partie du Nouveau Testament; il la place à un rang secondaire et l'appelle en témoignage seulement pour appuyer la discipline des apôtres : « Volo tamen ex redundantia alicujus etiam comitis apostolorum testimonium superducere, idoneum confirmandi de proximo jure disciplinam magistrorum[2]. »

Tertullien a reproduit plusieurs passages de la première épître de saint Pierre, *Scorpiace*, XII = I *Pr*. II, 20, 21 et IV, 12-16, citation introduite par cette formule : *Petrus quidem ad Ponticos; ib.* XIV = I *Pr*. II, 13; *De Oratione*, XX = I *Pr*. III, 3. Il cite aussi la première épître de saint Jean : *Scorp*. XII, etc., l'épître de saint Jude, qui est appelée en témoignage de l'autorité d'Hénoch : « Henoch apud Judam apostolum testimonium possidet, *De Cultu fem*. I, 3. Pour Tertullien, l'Apocalypse est de saint Jean : « Nam Apostolus Johannes in Apocalypsi[3] ». Parfois il est dit seulement

1. *De Pudicitia*, XX.
2. *De Pudicitia*, XX.
3. *Adv. Marcionem*, VII, 14.

in Apocalypsi[1] ou *Apocalypsis*[2], ce qui prouve que, pour lui, il n'y avait pas d'autre Apocalypse que celle de saint Jean.

Nous avons rapporté le jugement sévère, méprisant même, de Tertullien sur le Pasteur d'Hermas; il l'avait tenu cependant tout d'abord en haute estime; il appelle son livre *Scriptura* : « Hermas ille cujus Scriptura fere Pastor inscribitur[3]. » Remarquons cependant la réserve : le Pasteur est inscrit par presque tous comme Écriture. Dans son *De Pudicitia*, 10, il déclare que toutes les églises le tiennent pour faux et apocryphe.

En résumé, Tertullien a cité tous les écrits du Nouveau Testament, sauf la IIe épître de saint Pierre, l'épître de saint Jacques et les IIe et IIIe épîtres de saint Jean. Ces épîtres, étant assez courtes et de minime importance dogmatique, ont pu être omises par Tertullien, sans qu'on puisse en tirer une conclusion contre leur réception dans l'église d'Afrique, puisque nous trouverons quelques années après chez Auretius évêque de Chullati, contemporain de saint Cyprien, la mention de la IIe épître de saint Pierre. Le plus probable cependant est que, comme saint Cyprien, il ne les a pas connues.

Quant à l'épître de saint Jacques, Tertullien n'a pas dû la connaître, car, ainsi que nous l'avons dit, elle n'était pas dans la vieille version latine, et elle n'a pas laissé non plus de trace dans les œuvres de saint Cyprien. On pourrait cependant trouver une certaine ressemblance entre un passage du traité *Adversus Judaeos*, 2, et l'épître de saint Jacques, II, 23; mais ce traité n'est peut-être pas de Tertullien.

Tertullien regarde comme divines les Écritures de

1. *De fuga*, 1.
2. *De pudicita*, 20.
3. *De Oratione*, 16.

l'Ancien Testament, et il attribue aux évangiles et aux épîtres apostoliques une autorité égale à celle de la Loi et des Prophètes. Énumérant[1] les sources de la foi, il déclare en parlant de l'église romaine : « Ista ecclesia legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet; inde potat fidem. » Dans plusieurs de ses écrits, il rappelle que le Nouveau Testament est un supplément de l'Ancien, qu'il est le fruit dont l'Ancien est la semence, qu'entre les deux il y a progrès et non opposition. Les termes qu'il emploie pour le désigner sont assez divers : *Novum testamentum, evangelicum instrumentum, apostolica instrumenta, evangelicae et apostolicae litterae, evangelia et apostoli.* « Tertullien, le théologien jurisconsulte, dit Reuss[2], introduisit et popularisa le terme d'instrument évangélique et apostolique, c'est-à-dire de document, charte, acte officiel, dossier de pièces justificatives et réussit ainsi à indiquer de la manière la plus nette et la plus brève. la valeur particulière des livres ainsi désignés comme écritures légales et publiques. » Quand il parle de l'ensemble des écritures, il les appelle : *Scripturae, divinae scripturae, christianae litterae, instrumentum utriusque testamenti, utriusque testamenti paratura.*

Ainsi que nous l'avons déjà constaté, Tertullien tenait pour inspiré tout livre qui avait immédiatement ou médiatement un apôtre pour auteur, et dont l'origine apostolique était attestée par les églises apostoliques, criterium de canonicité qu'il exprime en ces termes : « Defendentibus... et auctoritatem Ecclesiarum traditioni apostolorum patrocinantem[3]. »

Constatons enfin que Tertullien possédait son *in-*

1. *De praescriptione*, XXVI.
2. *Histoire du canon*, p. 99.
3. *Adv. Marc.* IV, 5.

strumentum apostolicum à l'état de recueil. Sa façon d'établir ses arguments scripturaires le prouve. La remarque est de Reuss[1] : « Dans son ouvrage polémique sur la résurrection de la chair, après avoir traité son sujet d'après les enseignements des prophètes, il déclare (ch. XXX) vouloir passer aux évangiles, et, en effet, il y recueille tous les passages propres à jeter de la lumière sur la thèse qu'il défend. Il y rattache (ch. XXXVIII) un texte de l'Apocalypse, qu'il introduit comme tiré du volume de Jean, soit que l'identité de l'auteur lui ait suggéré cet ordre, soit que, réellement, dans son recueil, l'Apocalypse ait suivi de près les évangiles. Puis, il passe (ch. XXXIX) aux témoignages des documents apostoliques. Par ce terme, il entend d'abord les Actes, auxquels il emprunte quelques passages, et ensuite les épîtres de Paul, qui lui en fournissent une série aussi longue que riche. Il n'y manque que quelques-unes des épîtres pastorales. »

Dans son traité *De Pudicitia*, Tertullien procède de la même façon et, arrivé à la fin de ses preuves scripturaires, il se résume comme étant au terme de son analyse des apôtres. Mais il veut donner un argument subsidiaire, et il produit le témoignage d'un compagnon des apôtres, de saint Barnabé, dont il existe, dit-il, une épître aux Hébreux, et il en cite un passage. L'épître n'était donc pas dans son recueil d'écrits du Nouveau Testament. Nous avons vu d'ailleurs que parmi les termes par lesquels il désignait le Nouveau Testament il y avait ceux-ci : *evangelia* et *apostoli*, termes qui indiquent bien l'existence de ces deux recueils que nous retrouverons dans la littérature subséquente : l'Évangile et l'Apôtre[2].

1. *Op. cit.* p. 91.
2. Consulter pour plus de détail sur le Nouveau Testament l'ouvrage d'Ad. d'Alès : *La Théologie de Tertulien*, Paris.

CHAPITRE II

ÉGLISES D'ORIENT.

§ 1. — Églises de la Grèce.

Athénagore. — Vers l'an 176, un Athénien, Athénagore, philosophe chrétien, écrivit une apologie du christianisme, Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν, *Legatio pro christianis*, adressée à l'empereur Marc-Aurèle et à son fils Commode. Faisant allusion à des paroles du Christ citées dans saint Matthieu, V, 44, 45, il déclare que ce sont les paroles avec lesquelles ils sont nourris. Il emprunte à saint Jean sa doctrine du Verbe : *Leg.* XII = *Jean*, XVII, 3; *ib.* X = *Jean*, I, 3, etc. Dans son traité *De Resurrectione*, 18, il emprunte des arguments à l'apôtre, lesquels se trouvent dans la Ire épître aux Corinthiens, XV, 53. On remarque encore, dans ces deux écrits d'Athénagore, des allusions plus ou moins claires aux épîtres aux Romains, aux Galates, à la Ire à Timothée, ainsi que des préceptes sur le baiser de paix qu'il attribue au Verbe : Ὑμῖν λέγοντος τοῦ λόγου[1], et qui sont empruntés à un apocryphe que nous ne connaissons pas.

Saint Denys de Corinthe. — Nous apprenons par l'exemple de saint Denys, évêque de Corinthe vers

1. *Leg.* c. XVIII.

l'an 166-175, que l'usage d'envoyer des épîtres aux églises, tel que l'avaient pratiqué saint Paul et saint Ignace, se continuait dans l'Église chrétienne. Eusèbe[1], qui possédait un recueil des lettres de saint Denys, nous donne une brève analyse de sept d'entre elles. Dans sa lettre au pape Soter[2], saint Denys lui dit que l'épître du pape Clément, écrite aux Corinthiens, est lue d'après un usage antique dans l'assemblée des fidèles. Il en sera fait de même pour celle que Soter vient d'écrire aux Corinthiens. De ces paroles de Denys nous devons conclure que, puisque l'épître de saint Clément Romain n'est pas entrée dans le canon, la lecture dans les assemblées chrétiennes n'est pas un critérium suffisant de canonicité. Saint Denys nous apprend[3] encore que, de son temps, on falsifiait les écrits, même ceux du Seigneur. « Des frères m'ont prié d'écrire des lettres et je l'ai fait ; mais les apôtres du diable y ont mêlé de l'ivraie, et ils ont tantôt retranché et tantôt ajouté. Sur eux repose la malédiction : Malheur à vous. Il n'est pas étonnant qu'ils aient altéré les enseignements du Seigneur, puisqu'ils se sont attaqués à d'autres qui n'ont pas leur importance. »

§ 2. — Église d'Asie.

La controverse pascale. — La controverse qui s'éleva vers la fin du IIe siècle dans les églises d'Asie au sujet de la Pâque, nous apprend de quelle autorité jouissaient les évangiles à cette époque. Les quartodécimans s'appuyaient sur les évangiles pour justifier leur pratique, tandis que leurs adversaires en appelaient au témoignage du IVe évangile. Saint Polycrate,

1. *Hist. eccl.* IV, 23.
2. *Ib.* IV, 23, 11.
3. *Ib.* IV, 23, 12.

évêque d'Éphèse, affirme[1], dans sa lettre au pape Victor, que lui et ses prédécesseurs ont observé le quatorzième jour de la Pâque, suivant l'Évangile, ne déviant en rien, mais suivant le canon de la foi. Le terme κατὰ τὸ εὐαγγέλιον désigne ici l'ensemble de l'évangile, le tétramorphe, lequel est la règle de la foi.

Dans la même lettre, Polycrate, après avoir affirmé qu'il avait parcouru jusqu'au bout toute l'Écriture : ἁγίαν γραφὴν διεληλυθώς, cite la parole de Pierre au Sanhédrin, *Actes*, V, 29 : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. »

Apollonius. — Eusèbe[2] nous apprend qu'Apollonius, vers 200 210, qu'il appelle : écrivain ecclésiastique, s'était servi des témoignages de l'Apocalypse de Jean.

Méliton. — L'évêque de Sardes, Méliton, écrivit vers 175-180 une apologie du christianisme, adressée à Marc-Aurèle, dont Eusèbe[3] nous a conservé des fragments. Il avait encore écrit plusieurs ouvrages dont il nous reste peu de chose[4]. On y peut relever des traces assez vagues de tous les écrits néotestamentaires, sauf des épîtres de saint Jacques, saint Jude, IIe et IIIe de saint Jean. Dans la préface de ses Extraits, Ἐκλογαί, de la Loi et des Prophètes, il parle des livres de l'Ancien Testament[5], ce qui indique qu'il connaissait un Nouveau Testament. D'après Eusèbe[6], il avait écrit un traité sur l'Apocalypse de Jean.

Claude Apollinaire. — Par un fragment de Claude Apollinaire, évêque d'Hiérapolis, vers 174, nous apprenons[7] que les évangiles étaient une autorité à la-

1. Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 24. 6.
2. *Op. cit.* V, 18. 14.
3. *Hist. eccl.* IV, 26, 5 ss.
4. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.* IV, 26, 2.
5. Eusèbe, *Hist. eccl.* IV, 26, 12.
6. *Op. cit.* IV, 26, 2.
7. Claudius Apollinaris, *Frag.* — Routh, I, p. 160.

quelle on en appelait dans l'église d'Asie. Dans un autre fragment, il fait une allusion très claire au IVe évangile, XIX, 34.

§ 3. — Église d'Antioche.

Saint Théophile d'Antioche. — Nous avons beaucoup plus à glaner, dans l'œuvre de saint Théophile, évêque d'Antioche, vers 181-190. Il a écrit trois livres à Autolycus que nous avons encore, et plusieurs autres qui sont perdus. Saint Jérôme[1] parle d'un Commentaire que saint Théophile aurait écrit sur les évangiles : « Legi sub nomine ejus in Evangelium et in Proverbia Salomonis commentarios », et dans son épître 121, *ad Algasiam,* il mentionne une harmonie des quatre évangiles : « Theophilus... qui quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens », laquelle est peut-être à identifier avec le Commentaire cité plus haut. Personne autre n'a parlé de ces deux ouvrages de saint Théophile, et le Commentaire latin en quatre livres sur les Évangiles publié par Otto[2] sous le nom de Théophile d'Antioche est regardé par tous les critiques, sauf Zahn, comme un apocryphe.

Saint Théophile cite plusieurs passages de l'évangile de saint Matthieu, V, 28, 32, 44, 46; VI, 3 = *ad Autolycum,* III, 13-14; de saint Luc, XVIII, 27 = *ad Aut.* II, 13. Le IVe évangile est rangé parmi les Écritures sacrées, et saint Jean est un des inspirés : Ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαί, καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος[3]. Saint Théophile a cité des passages des épîtres aux Romains, aux Corinthiens, à Tite, de la Ire à Timothée, de la Ire épî-

1. *De Viris ill.* 25.
2. *Corpus apolog.* Vol. VIII, p. 278-324.
3. *Ad Autol.* II, 22.

tre de saint Pierre, peut-être de la seconde. Il fait des allusions à l'épître aux Hébreux, VI, 7 = *ad Aut.* II, 16; I, 1; *Héb.* III, 7 = *ad Aut.* I, 11, 33. Eusèbe[1] nous apprend que, dans son écrit contre l'hérésie d'Hermogène, saint Théophile s'est servi des témoignages de l'Apocalypse de Jean. Dans le traité *ad Autolycum*, II, 28, on relève un souvenir de l'Apocalypse, XII, 3 ss.

Nous avons déjà cité ce passage de Théophile où saint Jean est rangé avec les prophètes parmi les πνευματοφόροι. Dans un autre passage[2], ce sont tous les évangiles qui sont mis sur le même pied que la Loi et les Prophètes, parce que tous les inspirés parlent par le même esprit de Dieu : Ἔτι μὴν καὶ περὶ δικαιοσύνης, ἧς ὁ νόμος εἴρηκεν ἀκόλουθα εὑρίσκεται καὶ τὰ τῶν προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων ἔχειν, διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι Θεοῦ λελαληκέναι. Les épîtres pauliniennes sont citées, *ad Aut.* III, 14, avec Isaïe et les évangiles pour établir la même doctrine : « Isaïe le prophète a dit... l'évangile a dit. » Puis il cite l'épître à Tite avec cette mention : « La parole divine nous a ordonné. » Nous pouvons donc conclure avec Gregory[3], qu'il n'y a pas l'ombre d'un doute que saint Théophile a eu tous nos livres du Nouveau Testament et qu'il les a regardés comme égaux en autorité avec ceux de l'Ancien. Il importe peu de constater qu'il les a cités très librement, car il a agi de la même façon avec les livres de l'Ancien Testament, sauf lorsque le passage était long.

Sérapion évêque d'Antioche. — Dans la lettre de Sérapion d'Antioche, 190-210, aux chrétiens de Rhossos, nord-ouest d'Antioche, que nous a conservée Eusèbe[4],

1. *Hist. eccl.* IV, 24.
2. *Ad. Autol.* III, 12.
3. *Einleitung in das Neue Testament*, p. 209. Leipzig, 1909.
4. *Hist. eccl.* VI, 12.

et dont nous avons déjà parlé, p. 137, nous trouvons un précieux témoignage sur l'autorité des écrits apostoliques dans l'Église chrétienne et sur les règles de canonicité des Écritures. Dans une visite qu'il avait faite à Rhossos, Sérapion avait permis la lecture de l'évangile de Pierre, qu'il ne connaissait pas. Mais, l'ayant lu, il le condamna, parce que tout en contenant beaucoup de choses en accord avec la vraie doctrine du Seigneur, il en renferme d'autres qui ont été ajoutées à cette doctrine. « Car, dit-il, frères, nous recevons Pierre et les autres apôtres comme le Christ; mais nous rejetons, en gens expérimentés, les écrits placés faussement sous leur nom, τὰ δὲ ὀνόματι αὐτῶν ψευδεπίγραφα, sachant que nous ne les avons pas reçus par tradition, ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν. » Pour Sérapion, un livre ne devait donc être lu que s'il était apostolique, transmis par la tradition et conforme aux enseignements du Seigneur.

Version syriaque. — Antioche, capitale de la Syrie, était une ville où dominait la langue grecque; cependant, la population parlant seulement l'araméen était nombreuse. Il est donc à supposer que, dans la seconde moitié du IIe siècle, les écrits du Nouveau Testament furent traduits dans l'araméen du nord, c'est-à-dire en syriaque. Nous n'avons pas à traiter ici cette question en détail. Rappelons seulement avec Gregory[1] que cette version syriaque primitive devait contenir tous les écrits du Nouveau Testament, à l'exception de l'Apocalypse de saint Jean, des IIe et IIIe épîtres de saint Jean, de la IIe de saint Pierre et de celle de saint Jude. Nous aurons à parler de nouveau des versions syriaques.

1. *Einleitung*, I, p. 211.

§ 4. — Église d'Alexandrie.

Dans la seconde moitié du IIe siècle, l'église d'Alexandrie fut très florissante. Son école catéchétique, τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον, eut à sa tête des hommes éminents par le savoir, tels que Pantène et Clément d'Alexandrie.

Pantène. — Ce didascale avait été l'auditeur de (presbytres) qui avaient entendu les apôtres. Nous savons par Eusèbe[1] que, missionnaire aux Indes, il avait trouvé entre les mains des chrétiens de ce pays l'évangile de saint Matthieu, écrit en hébreu, apporté par l'apôtre Barthélemy. Clément d'Alexandrie[2] nous rapporte l'opinion du bienheureux presbytre (Pantène) sur l'origine de l'épître aux Hébreux : Le Seigneur a été envoyé aux Hébreux ; Paul, envoyé aux Gentils, n'a pas voulu, par respect pour le Seigneur, s'inscrire comme apôtre des Hébreux, parce que, étant apôtre des Gentils, il a écrit aux Hébreux de sa surabondance. Pantène fut le maître qui enseigna les divines Écritures à Clément d'Alexandrie[3].

Clément d'Alexandrie. — Le successeur de Pantène à la tête du Διδασκαλεῖον fut Clément d'Alexandrie. Né probablement à Athènes, vers 150, Titus Flavius Clemens eut des maîtres divers en Grèce, dans la Grande-Grèce, en Cœlé-Syrie, en Égypte, en Palestine, tous ayant conservé la pure tradition de l'enseignement divin, directement reçu de Pierre et de Jacques, de Jean et de Paul. Il succéda à Pantène peut-être vers 190, ou plus tard vers 200, date donnée par Ehrhard[4]. Il s'enfuit d'Alexandrie, lors de la persécu-

1. *Hist. eccl.* V, 11, 3.
2. Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 14,
3. *Ib.* VI, 11, 1.
4. *Die altchr. Litteratur*, p. 312, Freiburg, 1900.

tion de Septime Sévère (202-203), et dut mourir entre 211 et 215. Le premier de ses écrits que nous possédions, l'*Exhortation aux Grecs,* serait de l'an 190; le *Pédagogue* et les *Stromates* seraient de date subséquente, ainsi que le *Quis dives salvetur* et les *Hypotyposes,* Ὑποτυπώσεις, Esquisses, que nous ne possédons plus.

Le recueil des écrits néotestamentaires de Clément était très étendu, car, outre les livres canoniques, il contenait des écrits acceptés par quelques églises, puis rejetés, et d'autres qui ont toujours été tenus pour des apocryphes. La question se pose de savoir si Clément a mis sur le même pied ces livres, que nous devons qualifier d'extracanoniques, et les livres canoniques; en d'autres termes, s'il n'a fait aucune distinction entre ceux-ci et ceux-là. Présentons d'abord les données du problème.

Clément a très abondamment cité les livres canoniques du Nouveau Testament, et une première preuve qu'il leur attribuait plus d'autorité qu'aux apocryphes, c'est qu'il les a cités beaucoup plus souvent que ceux-ci. D'après Kutter[1], il a cité saint Matthieu environ 300 fois; saint Luc, 140; saint Jean, 95; les épîtres aux Romains, 90; aux Corinthiens, 50; aux Éphésiens, 45; saint Marc, 40; l'épître aux Galates, 35; la Ire à Timothée, 30; aux Colossiens, 25; la Ire à saint Pierre, 23; aux Hébreux, 25; la Ire à saint Jean, 15; aux Philippiens, 12; la Ire aux Thessaloniciens, 10; les Actes des apôtres, 10; la IIe épître à Timothée, 8; l'Apocalypse de saint Jean, 8; l'épître à Tite, 7; la IIe aux Thessaloniciens, 3; l'épître de saint Jude, 3. Il n'a pas cité la IIe épître de saint Pierre, ni celle de saint Jacques, ni

1. *Clemens Alexandrinus und das Neue Testament*, p. 99. Giessen, 1897.

la IIe et la IIIe épître de saint Jean. Il a cité le *Kerygma Petri* 7 fois; l'Apocalypse de Pierre, 3 fois; la Didachè, 2 fois, et d'autres écrits extra-canoniques, dont nous parlerons plus loin.

Les *Hypotyposes*, d'après Eusèbe [1], contenaient un exposé abrégé de toutes les Écritures canoniques, y compris les livres discutés, ἀντιλεγόμενα, c'est-à-dire l'épître de saint Jude et les autres épîtres catholiques, ainsi que l'épître de saint Barnabé et l'apocalypse dite de Pierre.

Dans les *Hypotyposes*, Clément a rapporté, d'après la tradition des anciens presbytres, l'ordre d'origine des évangiles. Ceux qui contenaient les généalogies, Matthieu, Luc, furent écrits les premiers, puis vinrent les évangiles de Marc et de Jean. Il raconte aussi pourquoi furent écrits les évangiles de saint Marc et de saint Jean [2].

D'après Zahn, les livres IV et V expliquaient les épîtres pauliniennes, adressées à des communautés; le livre VI, les Actes et peut-être les évangiles; le livre VII, les épîtres pastorales, l'épître à Philémon ? et les épîtres catholiques, sauf la seconde épître de saint Pierre; le VIIIe, l'épître de saint Barnabé, la seconde épître et l'Apocalypse de saint Pierre, et l'Apocalypse de saint Jean. D'après Photius [3], les *Hypotyposes* commentaient la Genèse, l'Exode, les Psaumes, les épîtres de Paul, les épîtres catholiques et l'Ecclésiastique. Cassiodore [4] nous apprend que Clément a interprété les épîtres canoniques, c'est-à-dire la Ire et la IIe de saint Pierre et celle de saint Jacques. Il nous a laissé un recueil latin de notes qu'on a intitulé : *Adumbrationes Clemen-*

1. *Hist. eccl.* VI, 14, 1.
2. *Ib.* VI, 14, 5.
3. *Biblioth.* c. CIX.
4. *De Instit. Divin. Litt.* c. VIII.

tis Alexandrini in epistolas catholicas, et qu'on croit reproduire une partie des *Hypotyposes* de Clément.

Pour Clément, les écrits du Nouveau Testament étaient rassemblés en deux collections : l'évangile, τὸ εὐαγγέλιον (τὰ εὐαγγέλια), et l'apôtre, ὁ ἀπόστολος (οἱ ἀπόστολοι) [1]. Le Seigneur a donné ses enseignements par les prophètes, par l'évangile et par les saints apôtres : Ἔχομεν γὰρ τὴν ἀρχὴν τῆς διδασκαλίας τὸν Κύριον, διά τε τῶν προφητῶν διά τε τοῦ εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων ἀποστόλων [2]. Il appelle l'ensemble du Nouveau Testament αἱ κυριακαὶ γραφαί [3].

Clément a cité, ainsi que nous venons de le dire, très souvent l'évangile de saint Matthieu, souvent ceux de saint Luc et de saint Jean, et rarement celui de saint Marc sans le mélanger aux autres évangiles. Comme formule de citation évangélique, il se sert des expressions suivantes : Φησὶν ὁ Κύριος, λέγει ὁ Κύριος, εἶπεν ὁ λόγος, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ φησὶν ὁ Κύριος, φησὶν τὸ εὐαγγέλιον, etc.

D'ordinaire, il ajoute l'indication de l'évangile auquel il a emprunté les citations : Ἐν δὲ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ [4] ou ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ Ἰωάννου [5]. Remarquons que, le premier, Clément introduit plusieurs citations évangéliques par la formule : ἐν τοῖς εὐαγγελίοις. Il emploie en effet l'expression, εὐαγγέλιον, au pluriel : τὰ εὐαγγέλια τὴν αὐτὴν τῆς γνώμης συμφωνίαν ἐνδείκνυται [6].

Clément a cité les Actes des apôtres par leur titre : Αἱ πράξεις ou Αἱ πράξεις τῶν ἀποστόλων et il en a introduit les passages par les formules scripturaires : γέγραπται, φέρεται, ὁ Πέτρος ou ὁ Παῦλος ἐν ταῖς πράξεσι. Il attribue nettement les Actes à Luc. En tête d'un passage, il écrit :

1. *Strom.* V, 5, 31 ; VII, 3, 14 ; V, 14, 95 ; VII, 16, 97 ; VI, 11, 88, etc.
2. *Strom.* VII.
3. *Ib.* VIII.
4. *Strom.* I, 21.
5. *Paedag.* I, 9, 80.
6. *Quis dives salv.* 5.

῾Ο Λουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν Ἀποστόλων ἀπομνημονεύει[1].

Clément a cité, nous l'avons vu, de très nombreux passages des épîtres pauliniennes, sauf de l'épître à Philémon. Pour lui, leur auteur est inspiré, car il l'appelle ὁ θεῖος ἀπόστολος, ὁ μακάριος ἀπόστολος, ὁ θεσπέσιος ἀπόστολος ou ὁ ἅγιος ἀπόστολος Παῦλος, ὁ θεσπέσιος Παῦλος, ὁ ἀπόστολος τοῦ Κυρίου. Quoi qu'on en ait dit, Clément tenait les épîtres pastorales pour pauliniennes, et leur attribuait la même autorité qu'aux autres épîtres, car il les cite de la même façon que celles-ci : φησὶν ὁ ἀπόστολος, avant I *Tim.* V, 5-8 ; ἡ γραφὴ φησίν, avant I *Tim.* I, 9.

Il indique souvent à quelle épître il emprunte un passage : ὁ Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῇ γράφει[2], ou ῾Ο μακάριος Παῦλος... ἐν τῇ προτέρᾳ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ[3].

Le témoignage de Clément sur l'épître aux Hébreux est important. Il nous a été transmis par Eusèbe[4] : « Clément dit, dans ses *Hypotyposes*, que l'épître aux Hébreux est l'œuvre de Paul et qu'elle a été écrite aux Hébreux en langue hébraïque. Luc l'a traduite avec soin et publiée pour les Grecs, ce qui explique la ressemblance de style dans cette lettre et dans les Actes. » Mais il explique que ces mots : Paul l'apôtre, n'ont pas été mis en tête, parce que « l'apôtre, écrivant aux Hébreux, qui le tenaient en suspicion, n'a pas voulu dès l'abord les choquer en voyant son nom ». Il avait appris par la tradition que cette épître était de Paul, mais il constatait de nombreuses différences entre elle et les épîtres pauliniennes, et il les explique. Tenait-il cette explication de la tradition, ou est-ce une conjecture de sa part ? C'est ce que nous ne pouvons dire.

Clément rapporte ailleurs des passages de l'épître

1. *Strom.* V, 12, 82.
2. *Strom.* III, 11.
3. *Paedag.* I, 6.
4. *Hist. eccl.* VI, 14, 1-4.

aux Hébreux qu'il attribue à l'apôtre Paul : κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον [1], avant *Hebr.* XI, 1. Il la mélange avec les autres épîtres de saint Paul [2] : Παῦλος ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς, *Gal.* IV, 9; *Col.* II, 8, 20, et ensuite : διὰ καὶ τοῖς Ἑβραίοις γράφων. Bien que quelquefois il mentionne d'abord toutes les épîtres de saint Paul en général, puis l'épître aux Hébreux en particulier, cela ne prouve pas qu'il ait voulu établir entre elles une différence d'auteur ou d'autorité, puisque nous venons de voir qu'il l'égale aux épîtres aux Galates et aux Colossiens, et que, d'ailleurs, dans le même passage, il cite, après l'épître aux Hébreux, l'épître aux Colossiens [3].

Clément a souvent cité la Ire épître de saint Pierre en l'introduisant par les formules : ὁ μακάριος Πέτρος οὐκ ὀκνεῖ λέγειν [4]; ὁ θαυμάσιος Πέτρος φησίν [5]; ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἐπιστολῇ [6], etc. On ne trouve dans ses œuvres connues aucune citation certaine de la IIe épître de saint Pierre, mais plutôt des expressions qui la rappellent. Cependant, il devait la connaître puisque, d'après Eusèbe, il avait commenté toutes les écritures canoniques dans ses *Hypotyposes,* et il n'avait pas laissé de côté celles qui sont discutées, à savoir l'épître de Jude et les autres épîtres catholiques. Si les *Adumbrationes* de Cassiodore ne contiennent aucune explication de la IIe épître de saint Pierre, c'est que l'auteur nous a donné seulement des extraits des *Hypotyposes.* Le témoignage d'Eusèbe prime tous les autres.

Clément a cité nominativement l'épître de Jude : φησὶν ὁ Ἰούδας [7]; οἶμαι Ἰούδαν ἐν τῇ ἐπιστολῇ εἰρηκέναι [8], et quel-

1. *Strom.* II, 4, 12.
2. *Strom.* VI, 8, 62.
3. Cf. encore *Strom.* IV, 6, 101.
4. Citation de Zahn, *Forsch.* III, p. 36.
5. *Strom.* III, 11, 75.
6. *Strom.* III, 8, 110.
7. *Paedag.* III, 8, 44.
8. *Strom.* III, 2, 11.

quefois sans formule d'introduction. « Jude, dit-il, était inspiré, car il a parlé prophétiquement, προφητικῶς[1]. »

Les citations de l'épître de saint Jacques sont très vagues et se réduisent à des ressemblances d'expressions ou d'enseignements. Les plus proches reproduisent des sentences qui se trouvent dans saint Jacques, mais ailleurs aussi. Cependant, il est possible que Clément ait emprunté à saint Jacques la parole du Seigneur : Ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ, *Matth.* V, 37, car son texte, *Strom.* V, 14, se rapproche davantage de celui de saint Jacques, V, 12, que de celui de saint Matthieu.

Clément a rapporté plusieurs passages de la première épître de saint Jean, en l'introduisant par cette formule : φησὶν ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ ἐπιστολῇ[2] ; θείως γε καὶ ἐπιπόνως ὁ Ἰωάννης φησίν[3]. Il en connaissait une seconde plus courte que la première, puisqu'il parle de celle-ci en ces termes : Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ[4]. Dans les *Adumbrationes* de Cassiodore, qu'on croit être une traduction d'une partie des *Hypotyposes* de Clément, nous avons un commentaire des deux premières épîtres de Jean. Quant à la troisième, on ne peut savoir si Clément l'a connue.

Il a cité l'Apocalypse de Jean sous cette formule : ὡς φησὶν ἐν τῇ Ἀποκαλύψει Ἰωάννης[5]. Elle était pour lui l'Apocalypse par excellence, car il en introduit un passage par ces mots : καὶ ἡ Ἀποκάλυψίς φησιν[6].

Outre les livres canoniques, Clément a cité encore et assez souvent des écrits apocryphes. Ainsi, il a rapporté plusieurs paroles du Seigneur, qui ne se

1. *Strom.* III, 2, 11.
2. *Strom.* III, 4, 32.
3. *Quis dives salv.* 37.
4. *Strom.* II, 15, 66.
5. *Strom.* VI, 13.
6. *Paedag.* II, 10, 108.

trouvent pas dans le Nouveau Testament. Tantôt il les attribue au Seigneur, tantôt il les introduit par le terme ἡ γραφή ou φησὶν ἡ γραφή, φησὶν ὁ Κύριος, γέγραπται, λέγει ὁ σωτήρ, et ne les distingue en rien des sentences authentiques du Seigneur[1]. Il a cité l'évangile selon les Égyptiens en l'introduisant en ces termes : Φέρεται δέ, οἶμαι, ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους Εὐαγγελίῳ[2], mais il déclare nettement qu'il est en dehors des quatre évangiles qui nous ont été transmis. Parlant d'une parole attribuée au Seigneur, il affirme : Πρῶτον μὲν οὖν ἐν τοῖς παραδιδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους[3]. Et il part de cette constatation pour discuter cette sentence, ce qu'il n'aurait pas fait s'il l'avait trouvée dans les évangiles canoniques. Il n'attribuait donc pas aux apocryphes la même autorité qu'aux canoniques. Il a rapporté cependant un passage de l'évangile selon les Hébreux avec la rubrique γέγραπται.

Trois passages des Traditions de Matthias nous ont été conservés par Clément sous ces formules : Ματθίας ἐν ταῖς παραδόσεσι παραινῶν[4] ; λέγουσι δὲ ἐν ταῖς παραδόσεσι Ματθίαν τὸν ἀπόστολον εἰρηκέναι[5], etc. Clément n'attribuait aucune autorité à cet apocryphe, puisque, d'après lui, les hérétiques, Valentin, Marcion et Basilides, prétendaient appuyer leurs doctrines sur l'enseignement de Matthias[6].

D'après Zahn[7], Clément aurait connu l'évangile de Philippe et l'évangile des Ébionites. Il est vraisemblable qu'il a utilisé le Protévangile de Jacques et peut-être l'évangile de Pierre.

1. Resch, *Agrapha*, Leipzig, 1906.
2. *Strom.* III, 9.
3. *Strom.* III, 13.
4. *Str.* II, 9, 45.
5. *Strom.* VII, 13, 82.
6. *Strom.* III, 17.
7. *Gesch. des nt. Kanons*, II, 765.

A côté des Actes canoniques des apôtres, il a cité sept fois la Prédication de Pierre sous les formules : 'Ἐν τῷ Πέτρου κηρύγματι ; ὁ Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι λέγει, φησί, προσεῖπεν ; ὁ Πέτρος γράφει, etc. Il en introduit les passages de la même façon que ceux de l'épître de saint Pierre. L'apôtre apparaît comme l'écrivain du Κηρύγμα. Cependant, bien qu'il le tienne pour une source authentique des paroles de Pierre : « Pierre dit dans la Prédication : Sachez donc qu'il y a un seul Dieu [1] », ou des paroles du Seigneur : « Dans la Prédication de Pierre, le Seigneur dit à ses disciples après la résurrection [2] », nulle part il ne le traite d'Écriture.

Clément a connu aussi les Actes de Pierre, ainsi que les Actes de Paul, bien qu'il ne les cite pas nominativement. Quant aux Actes de Jean, nous en trouvons une citation dans les *Adumbrationes*, III : *Fertur ergo in traditionibus quoniam Joannes*... Rappelons aussi que Clément a rapporté des paroles apocryphes ou des légendes sur la vie de ces apôtres.

Il a cité trois fois l'Apocalypse de Pierre sous cette formule : Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει φησίν. D'après Eusèbe [3], il l'avait commentée dans ses *Hypotyposes*. Cependant, il ne semble pas qu'il l'ait considérée comme Écriture divine. En effet, après avoir rapporté un texte introduit par la formule, ἡ γραφή φησι, il ajoute : C'est pourquoi Pierre dit aussi dans l'Apocalypse. Il est vrai qu'on ne sait pas à quelle Écriture il est fait allusion ici.

S'il paraît certain que Clément n'a jamais tenu comme Écritures divines les livres apocryphes susmentionnés, il n'en est plus de même pour l'épître de saint Barnabé, celle de saint Clément Romain, le Pasteur d'Hermas et la Didachè. Comme d'autres églises, il

1. *Strom.* I, 29.
2. *Strom.* I, 6.
3. *Hist. eccl.* II, 1, 4.

considérait ces écrits comme inspirés. Les a-t-il mis sur le même rang que les écrits canoniques du Nouveau Testament? C'est ce que nous ne saurions dire.

Clément a fait plusieurs fois mention de l'épître de saint Barnabé sous ces formules : Ὁ ἀπόστολος Βαρνάβας φησίν [1]; ὁ ἀποστολικὸς Βαρνάβας. Pour lui, saint Barnabé était l'un des soixante-dix disciples du Seigneur et le compagnon d'œuvres de saint Paul. Son épître, émanant d'un apôtre, méritait la plus haute autorité. Clément l'avait commentée dans les *Hypotyposes;* il en citait des passages en les mélangeant à ceux des Écritures authentiques [2]. Il la regardait donc comme une épître catholique, ainsi que le fit plus tard son élève Origène.

Il s'est beaucoup servi de l'épître de saint Clément Romain aux Corinthiens. Tantôt il en utilise les propres termes et tantôt il résume une partie notable de cette épître. Il appelle saint Clément ὁ ἀπόστολος : Ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ ὁ ἀπόστολος Κλήμης [3] et il introduit plusieurs fois son épître par la formule scripturaire : Λέγει γάρ που ἡ γραφή [4], ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ γέγραπται [5]. Ailleurs [6], il en rapporte un passage sans nommer l'auteur en l'introduisant par γέγραπται.

Clément n'a pas cité l'homélie intitulée : Seconde épître de Clément aux Corinthiens. Les quelques affinités avec cette épître qu'on relève dans ses écrits sont très vagues.

Clément a cité très souvent le Pasteur d'Hermas qui était, de son temps, en grand honneur à Alexandrie; il s'en est aussi beaucoup inspiré sans le nommer. Bien qu'il n'en ait jamais introduit les passages

1. *Strom.* II, 6, 31.
2. *Strom.* V, 10.
3. *Strom.* IV, 17.
4. *Strom.* IV, 17.
5. *Strom.* IV, 17.
6. *Strom.* II, 15.

par la formule proprement scripturaire, mais seulement par ces mots : Λέγει ὁ Ποιμήν ou Ποιμήν[1], il tenait cet écrit pour inspiré, ainsi que le prouve cette affirmation : Θείως τοίνυν ἡ δύναμις ἡ τῷ Ἑρμᾷ κατὰ ἀποκάλυψιν λαλοῦσα... φησί[2] ou καλῶς εἴρηται Ποιμένι[3]. En outre, il en mélange des passages avec ceux des Écritures canoniques, évangiles ou épîtres pauliniennes pour établir une doctrine.

Clément n'a pas cité nominativement la Didachè, mais il l'a certainement utilisée [4]. Il donne même la deuxième table du Décalogue dans la même forme que celle-ci. Enfin, il en a reproduit [5] un passage en l'introduisant par la formule scripturaire : Οὗτος κλέπτης ὑπὸ τῆς γραφῆς εἴρηται. Φησὶν γοῦν : Υἱέ, μὴ γίνου ψεύστης, *Did.* III, 5.

Essayons de dégager de ces données quel genre d'autorité Clément attribuait aux livres canoniques et aux livres extracanoniques, et surtout attachons-nous à voir s'il mettait les seconds sur le même rang que les premiers.

Constatons d'abord qu'il attribuait aux écrits du Nouveau Testament la même autorité qu'à ceux de l'Ancien, puisque pour lui ils contribuaient à former avec ceux-ci le canon ecclésiastique[6]. « La symphonie ecclésiastique, à savoir de la loi et des prophètes, ensemble, et des apôtres avec l'Évangile[7]. » Cependant, Clément n'a pas connu un canon des écrits néotestamentaires au sens officiel de ce mot. Il a parlé [8] de Tes-

1. *Strom.* II, 12.
2. *Strom.* I, 29, 181.
3. *Strom.* VI, 6.
4. *Protrept.* X, 108; *Paedag.* II, 10; III, 12; *Strom.* III, 14; *Quis dives salv.* XXIX.
5. *Strom.* I, 20.
6. *Strom.* VI, 15.
7. *Strom.* VI, 11.
8. *Strom.* II, 6.

taments, de διαθῆκαι, dont l'un est ancien et l'autre nouveau, ἡ μὲν παλαιά, ἡ δὲ καινή, qui ne sont qu'un, et nous ont été donnés par le Fils, mais il parle ici de la révélation en général et non de sa forme écrite. Ailleurs [1], cependant, il semble qu'il a voulu désigner les livres qui contenaient la révélation divine : Διά τε τῆς παλαιᾶς, διά τε τῆς νέας διαθήκης κηρύσσηται καὶ λέγηται[2]. Il possédait une collection de livres qu'il désigne par les termes τὸ εὐαγγέλιον (τὰ εὐαγγέλια) καὶ ὁ ἀπόστολος (οἱ ἀπόστολοι), mais il emploie quelquefois ces termes dans un sens très large. « Le Seigneur, dit-il [3], a donné ses enseignements par les prophètes, par l'évangile et par les saints apôtres, διά τε τῶν προφητῶν, διά τε τοῦ εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων ἀποστόλων. » Les livres du Nouveau Testament sont appelés γραφή ou γραφαί avec ou sans les épithètes θεῖαι, κυριακαί, προφητικαί, θεόπνευσται. Il leur attribuait une autorité divine, comme on peut le conclure des épithètes susmentionnées ou des suivantes : αἱ βίβλοι αἱ ἅγιαι, ἱερὰ γράμματα.

Les quatre évangiles formaient un tout fermé; cependant, il existait en dehors d'eux des écrits ou des traditions qui rapportaient des paroles du Seigneur. Clément a placé presque sur le même rang d'autorité que les écrits canoniques les épîtres de saint Barnabé et de saint Clément, le Pasteur d'Hermas, ainsi que la Didachè, lesquels d'ailleurs étaient en grand honneur à Alexandrie.

De ces constatations, il résulte que Clément d'Alexandrie ne fixait pas très nettement dans ses écrits la limite entre les écrits canoniques et les extracanoniques. Cependant, il oppose les évangiles qui nous ont été transmis, aux évangiles hérétiques, et il utilise beau-

1. *Strom.* V, 13.
2. Cf. *Strom.* I, 5.
3. *Strom.* VII, 16, 97.

coup plus es écrits canoniques que les autres, en les désignant très nettement comme Écriture ou divinement inspirés, ce qu'il ne fait que rarement pour les écrits extracanoniques. Donc, il attribuait aux écrits canoniques une autorité supérieure et définitive [1].

§ 5. — L'Église syrienne du nord.

Le Diatessaron de Tatien. — Ainsi qu'il nous le dit lui-même [2], Tatien était né en terre assyrienne, vers 110; païen de naissance, il reçut une culture hellénique, fut initié aux mystères grecs et passa de nombreuses années de sa vie à étudier les différentes écoles philosophiques. Il fut converti à Rome par saint Justin et devint son disciple. Après le martyre de son maître, 165, « Tatien, nous dit saint Irénée [3], se sépara de l'Église. Il imagina des éons invisibles, semblables à ceux qu'on trouve dans les fables de Valentin; comme Marcion et Saturnin, il appela le mariage une corruption et une débauche; de lui-même il soutint qu'Adam n'était pas sauvé ». Il aurait encore professé d'autres erreurs : comme Marcion, il distinguait le Démiurge de l'Ancien Testament du Dieu du Nouveau Testament; il prescrivait l'abstinence du vin et de tout animal. Étant donnés les témoignages de Tertullien, saint Hippolyte, saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Épiphane, Eusèbe, qui le nomme le premier chef des Sévériens, il est bien difficile de nier l'hétérodoxie de Tatien, dont paraît douter

1. On trouvera dans le travail de P. Dausch, *Der neutestamentliche Schriftkanon und Clemens von Alexandrien*, Freiburg im Breisgau, 1894, un exposé très complet de la question que nous venons de traiter. Toutes nos citations sont empruntées à cet ouvrage.
2. *Oratio ad Graecos*, 42.
3. *Adv. Haer.* IV, 29, 3.

Batiffol [1], s'appuyant sur un passage des *Origines chrétiennes* de Duchesne, lequel d'ailleurs n'a pas été reproduit dans l'*Histoire ancienne de l'Église*. Observons cependant que, dans l'église syrienne, Tatien n'a jamais été soupçonné d'hérésie. Avait-il abandonné ses erreurs ou ne trouva-t-il pas l'occasion de les professer? Nous ne savons. Nous verrons que, dans sa façon de traiter les évangiles, il se montre assez audacieux; Eusèbe [2] d'ailleurs nous apprend qu'il eut la hardiesse de changer certaines paroles de l'apôtre pour redresser l'arrangement de la phrase. On ne peut croire que, ainsi que l'ont fait les Sévériens, dont il fut le premier chef, il n'accepta pas les épîtres de saint Paul et les Actes des apôtres, puisque si, d'après saint Jérôme, il rejeta comme Marcion quelques-unes des épîtres pauliniennes, par exemple l'épître à Timothée, où l'apôtre engage son disciple à boire un peu de vin, cependant, il tint pour authentique l'épître à Tite, ce que ne faisait pas Marcion [3]. Après son départ de Rome, qui eut lieu probablement vers 172-173, Tatien revint en Syrie, non loin d'Antioche, et mourut aux environs de 180, à Édesse.

Tatien avait-il commencé à Rome, du vivant même de saint Justin, son harmonie des évangiles [4]? C'est possible; toutefois, c'est en Syrie qu'il la publia sous ce titre : L'Évangile de Jésus-Christ par le moyen des quatre (évangiles ou évangélistes), Εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ τὸ διὰ τεσσάρων. On désigna l'ouvrage par les derniers mots : Diatessaron, et en syriaque il fut appelé : *Evangelion da Meḥalleṭe,* évangile des réunis ou mélangés, par opposition aux quatre

1. *Anciennes littératures chrétiennes : La littérature grecque*, Paris, 1901, p. 89.
2. *Hist. eccl.* IV, 23, 6.
3. Jérome, *Préf. du Com. à Tite.*
4. Hill, *Diatessaron*, Edinburgh, 1894, 1910, p. 22.

évangiles distincts, séparés : *Evangelion da Mepharresche.* Sous prétexte que cette harmonie avait reçu un titre grec, Harnack a soutenu qu'elle avait été composée en grec. Zahn a fait prévaloir l'opinion que le Diatessaron avait été écrit en syriaque. Cependant, von Soden, dans son récent ouvrage, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt,* Berlin, 1902-1910, soutient de nouveau que le Diatessaron a été composé en grec. S'il l'a été en syriaque, a-t-il été formé à l'aide des versions syriaques, curetonienne et sinaïtique, que nous possédons? C'est ce qu'on ne peut dire. Il semble que la version sinaïtique soit plus ancienne que le Diatessaron, mais cependant que celui-ci n'en dépendrait pas. Il est possible qu'il ait existé une version syriaque des évangiles, plus ancienne que la sinaïtique et le Diatessaron, dont ceux-ci dépendraient.

Nous ne possédons plus le texte original du Diatessaron ; on l'a reconstruit approximativement à l'aide des commentaires de saint Ephrem, dont nous avons une version arménienne, traduite en latin par Aucher et éditée par Moesinger : *Evangelii concordantis Expositio facta a sancto Ephraemo, doctore Syro.* Zahn, se servant de cette traduction, des Homélies d'Aphraates et des citations évangéliques répandues dans les commentaires d'Aphraates, a reconstitué le Diatessaron.

Une version arabe du Diatessaron a été publiée en 1888 par le P. Ciasca [1] à l'aide de deux manuscrits. Cette version nous donne le contenu et l'ordre des matières du Diatessaron, mais ne nous apprend rien sur le texte original, car elle a été faite probablement sur un texte syriaque du Diatessaron, rendu conforme à celui de la Peschitto.

1. *De Tatiani Diatessaron arabica versione*, Milan, 1888.

Le Codex Fuldensis contient une harmonie des évangiles en latin, découverte en 545 par Victor, évêque de Capoue. Elle suit l'ordre des matières du Diatessaron, mais le texte latin est celui de la Vulgate.

Voici comment Tatien dans son Diatessaron a disposé la matière évangélique : En tête était le prologue de saint Jean sur le Logos; venaient ensuite les récits de la naissance et de l'enfance de Jésus. La vie publique du Seigneur était introduite par le témoignage de Jean-Baptiste sur Jésus; elle était racontée en intercalant dans le cadre du IVe évangile les événements racontés par celui-ci et par les synoptiques, et se terminait par la passion, la résurrection et l'ascension.

Si nous en jugeons par le texte arabe, le Diatessaron offrait de nombreuses variantes avec le texte canonique et traitait par conséquent celui-ci avec beaucoup de liberté. De plus, nous savons qu'il ne contenait ni les généalogies du Christ, ni les quatre premiers versets de saint Luc qui servent de préface au IIIe évangile, ni la péricope de la femme adultère, et même nous apprenons par Théodoret[1] que Tatien avait omis tous les passages des évangiles racontant que Jésus était né de la race de David selon la chair. En outre, Tatien a changé l'ordre des événements, mélangé des discours prononcés à des époques différentes, surtout lorsqu'ils traitaient le même sujet.

Devons-nous en conclure que, du temps de Tatien, le texte des évangiles n'était pas encore regardé comme Écriture divine, puisqu'on pouvait se permettre d'en changer tout au moins la forme et d'en retrancher des parties? Nous ne le pensons pas; car, d'abord, nous ne savons pas exactement à quel degré Tatien a modifié le texte évangélique, puisque nous n'avons pas son ouvrage dans sa teneur primitive; ensuite, il faut

1. *Haer. Fab.* I, 20.

remarquer que Tatien a voulu faire une œuvre populaire et simplement retracer la vie de Notre-Seigneur à l'aide des quatre évangiles, ce qui l'autorisait à ne pas suivre trop strictement les textes. S'il a omis la préface de saint Luc, c'est qu'elle n'entrait pas dans son plan ; la péricope de la femme adultère n'était probablement pas dans son exemplaire du IVe évangile. Quant au changement d'ordre chronologique et au mélange de discours identiques, on ne peut reprocher trop vivement cette hardiesse au compilateur, étant donnée l'incertitude des évangiles eux-mêmes sur ces divers points. Enfin et surtout, n'oublions pas que Tatien ne paraît pas avoir eu le souci de respecter les textes sacrés, puisque nous savons par Eusèbe qu'il avait corrigé diverses expressions des épîtres pauliniennes. On peut soupçonner que le Diatessaron n'était pas conforme de tout point à la tradition orthodoxe. Après avoir indiqué les passages évangéliques omis dans le Diatessaron de Tatien, Théodoret ajoute : « Cet ouvrage était en usage non seulement chez les adhérents de la secte, mais encore parmi ceux qui suivent la doctrine apostolique, car ils ne soupçonnaient pas la malice de cette composition, mais s'en servaient en toute simplicité à cause de sa brièveté. J'en ai trouvé moi-même plus de deux cents copies que l'on tenait en honneur dans nos églises. Je les ai toutes rassemblées et détruites et remplacées par les évangiles des quatre évangélistes. » En définitive, Tatien était un hérétique qui, à un moindre degré que Marcion, mais à son exemple ne craignait pas de changer les expressions évangéliques.

Remarquons en terminant qu'il a utilisé au même degré les quatre évangiles, même la finale actuelle de saint Marc et ceux-là seulement, ce qui prouve que, de son temps, ces évangiles étaient tous acceptés comme

divins par toute l'Église, à l'exclusion des évangiles apocryphes, et même qu'ils étaient, à cette époque, réunis en collection, puisque Tatien a pu intituler son Harmonie : « Évangile de Jésus-Christ au moyen des quatre. » On a soutenu que cette Harmonie était formée des trois synoptiques et de l'évangile des Hébreux, ou même que le Diatessaron était seulement cet évangile des Hébreux, évangile adopté par les Encratites, secte dont faisait partie Tatien. Saint Épiphane[1] affirme que le Diatessaron est appelé par quelques-uns évangile selon les Hébreux. Ces hypothèses ne sont pas admissibles, si le Diatessaron que nous possédons est bien celui de Tatien, car il reproduit nos quatre évangiles canoniques et eux seuls. De plus, les quelques fragments qui nous restent de l'évangile des Hébreux ne se trouvent pas dans le Diatessaron[2].

La Doctrine d'Addaï. — Nous apprenons par la *Doctrine d'Addai*, écrit publié à la fin du IVe siècle, mais dont la première rédaction serait du milieu du IIIe siècle, que le Diatessaron était lu dans les églises syriennes. Nous pouvons croire que ce document renferme la tradition de l'église syrienne et accepter son témoignage sur le recueil des livres du Nouveau Testament, en usage au IIIe siecle dans cette église, quoiqu'il ne soit pas certain que la liste des écrits scripturaires qu'on y trouve fasse partie de la première rédaction[3]. Le voici tel qu'il a été mis dans la bouche d'Addaï mourant : « La Loi, les Prophètes et l'Évangile, dans lesquels vous faites chaque jour des lectures au peuple, et les épîtres de Paul que Simon Pierre nous a envoyées de la ville de

1. *Haer.* XLVI, 1.
2. On consultera avec fruit l'article de STENNING, dans le *Dictionary of the Bible* de HASTINGS, *Extra-Volume*, p. 451. Edinburgh, 1904.
3 TIXERONT, *Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar*, Paris, 1888, p. 118, n. 2.

Rome, et les Actes des apôtres que Jean, fils de Zébédée, nous a envoyés d'Éphèse, tels sont les écrits que vous devez lire dans les Églises du Christ et vous ne devez pas lire autre chose [1]. » Il est probable que c'est Tatien qui a traduit les épîtres pauliniennes, puisque Eusèbe nous a appris qu'il s'était permis d'en modifier les expressions. Que, de son temps, le canon des Écritures fût réduit à l'Évangile, aux épîtres pauliniennes et aux Actes, cela ressort de ce fait qu'Aphraates, au milieu du IVe siècle, n'a encore que ce canon restreint, ainsi que nous le verrons plus tard.

§ 6. — Les Sectes hérétiques.

Vers cette époque (170-220) naquirent plusieurs hérésies, en particulier sur la personne du Christ. Elles ne paraissent pas avoir attaqué les écrits néotestamentaires, sauf celle des Théodotiens, qui sont accusés d'avoir audacieusement cherché à corrompre les saintes Écritures. Dans toutes les discussions théologiques on en appelait aux textes du Nouveau Testament.

Les Montanistes acceptaient tous les écrits du Nouveau Testament. Tertullien l'affirme nettement : « Evolvamus communia instrumenta scripturarum pristinarum [2] ». Ils les tenaient pour inspirés, mais, d'après eux, ils avaient été complétés par les révélations subséquentes du Paraclet [3] : « Nihil novi Paracletus inducit. Quod praemonuit, definit; quod sustinuit exposcit. » Ils justifiaient leurs nouvelles révélations par la parole du Seigneur : J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter actuellement. Quand celui-là sera venu, l'Esprit de vérité, il vous conduira dans toute la vérité,... mais il dira tout ce

1. Trad. PHILIPS, p. 46.
2. *De Monogamia*, 4.
3. *Ib.* 3.

qu'il aura entendu, et vous annoncera ce qui doit arriver [1]. « Sic, dit Tertullien [2], et justitia primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens : dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam : dehinc per Evangelium efferbuit in juventutem : nunc per Paracletum componitur in maturitatem. » Et l'on vit surgir de nombreuses révélations, que l'on attribua au Paraclet et qu'on prétendait être une nouvelle série d'écrits sacrés. Mais, à cette époque, les églises ne reconnaissaient comme inspirés que les livres qui avaient été écrits immédiatement ou médiatement par les apôtres, et l'on peut dire que, pratiquement, la liste des livres néotestamentaires était close.

Le résultat de cette lutte contre les Montanistes fut qu'on se défia de tous les écrits qui se présentaient comme une prophétie, et, de ce fait, le Pasteur d'Hermas qui, tout d'abord, avait joui d'une certaine autorité, provoqua la défiance et fut définitivement rejeté de la liste des écrits qu'on lisait dans les assemblées chrétiennes.

De cette lutte contre les Montanistes surgit une autre hérésie, celle des Aloges qui rejetaient l'authenticité johannique du IVe évangile et de l'Apocalypse. Afin de répondre aux Montanistes qui s'appuyaient sur l'évangile de saint Jean pour justifier leur enseignement sur une nouvelle effusion du Saint-Esprit, ils rejetèrent cet évangile : « Alii vero, dit saint Irénée [3], ut donum Spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus illam speciem non admittunt quae est secundum Johannis Evangelium in qua Paracletum demissurum Dominus promisit; sed simul et Evangelium et propheticum repellunt Spiritum [3]. »

1. JEAN, XVI, 12, 13.
2. *De Virginibus*, VII, I.
3. *Adv. Haer.* III, 11, 9.

Ces gens, qu'on ne connaît pas d'ailleurs et qui ont reçu d'Épiphane le nom d'Aloges, attribuaient le IVe évangile et l'Apocalypse à Cérinthe. Ils n'admettaient pas ces écrits comme johanniques, parce qu'ils étaient en opposition avec les évangiles synoptiques et qu'ils contenaient des erreurs. Les Aloges paraissent avoir eu une action très limitée dans le temps et dans l'espace et, en tout cas, ils ne représentaient d'aucune façon une tradition.

§ 7. — Résumé et conclusions.

Pendant la période que nous venons d'étudier, 170-220, tous les livres du Nouveau Testament ont été connus, plus ou moins, et même des écrits extracanoniques ont été reçus dans quelques églises. Passons en revue brièvement les uns et les autres.

Nos quatre évangiles canoniques sont acceptés partout, réunis en collection. C'est l'évangile tétramorphe de saint Irénée ou l'*instrumentum evangelicum* de Tertullien et le Diatessaron de Tatien. Saint Irénée affirme aussi nettement que possible que l'Église a reçu par tradition l'évangile sous quatre formes et, comme nous ne constatons nulle part une décision de l'Église de son temps à ce sujet, nous devons en conclure que cet état de choses était déjà ancien. Remarquons que l'évangile de saint Matthieu était cité beaucoup plus souvent que les trois autres, et celui de saint Marc beaucoup moins.

Les Actes des apôtres, en Gaule, à Rome, en Afrique et à Alexandrie, étaient connus comme l'œuvre de saint Luc et sont fréquemment et abondamment cités comme Écriture, surtout par saint Irénée et Tertullien.

Treize épîtres de saint Paul sont acceptées et utilisées dans les mêmes contrées ; d'ordinaire, on dis-

tinguait entre celles qui étaient adressées à des communautés et celles qui l'étaient à des particuliers, mais elles jouissaient toutes de la même autorité, ainsi que le fait remarquer Tertullien à Marcion. Elles étaient réunies en une collection, souvent désignée par le terme ὁ ἀπόστολος. Nous les trouvons nommément désignées dans les écrits de la fin du IIe siècle, mais leur autorité était déjà ancienne.

L'épître aux Hébreux était regardée comme paulinienne et inspirée par l'église d'Alexandrie; cependant, la tradition ne devait pas être bien ferme sur son origine paulinienne, car nous verrons plus tard Origène hésiter sur ce point. Les églises de Rome et des Gaules ont peut-être connu l'épître aux Hébreux, mais ne l'attribuaient pas à saint Paul et ne la rangeaient pas parmi les écrits néotestamentaires. Le fragment de Muratori ne la mentionne pas. Tertullien affirme qu'elle a été écrite par saint Barnabé, et la tient en haute estime, sans cependant la placer dans l'*instrumentum apostolicum*.

L'épître de saint Jacques était, avons-nous vu, connue de Clément Romain et d'Hermas, et plus tard de saint Irénée. Cependant, ni le *Muratorianum* ni Tertullien ne l'ont placée dans leur recueil des écrits néotestamentaires. Elle était dans le canon d'Alexandrie, si toutefois les *Hypotyposes* contenaient le commentaire de toutes les epîtres catholiques, ainsi que l'affirme Eusèbe.

La Ire épître de saint Pierre était reçue dans toute l'Église; pourtant, le fragment de Muratori ne la mentionne pas, mais on peut supposer que le texte du passage est défectueux ou qu'il s'est produit là une omission involontaire, car cette épître était connue à Rome. La IIe épître de saint Pierre n'était pas connue des églises de Rome, d'Afrique. Peut-être l'était-elle de celle de

Lyon? Elle devait faire partie du recueil alexandrin, si l'on admet que Clément a commenté toutes les épîtres catholiques. Elle était connue à Alexandrie à cette époque, puisque nous verrons que, quelques années plus tard, Origène parle très nettement d'une seconde épître de saint Pierre.

L'épître de saint Jude était tenue dans toute l'Église pour un écrit de l'apôtre Jude et elle se trouve dans les recueils de Rome, de Carthage et d'Alexandrie. Cependant, nous verrons plus tard qu'Eusèbe la range parmi les antilégomènes ou écrits contestés, non acceptés par tous.

La Ire épître de saint Jean était connue et acceptée dans toute l'Église comme Écriture. La IIe et la IIIe épître, vu leur brièveté et leur moindre importance dogmatique, sont moins souvent citées. Cependant, on trouve des traces de la seconde à Lyon et à Alexandrie; saint Irénée l'a citée en l'attribuant à Jean, le disciple du Seigneur; Clément d'Alexandrie l'a commentée en la disant écrite pour les vierges, ainsi qu'il appert des *Adumbrationes*, IV. Elle était dans le *Muratorianum*, et même la mention qui en est faite s'applique peut-être aux deux petites épîtres de saint Jean, la première ayant été cataloguée auparavant. En fait, nous ne trouvons, à cette époque, aucune trace certaine de la troisième. On peut seulement conjecturer qu'elle était connue de ceux qui mentionnaient la seconde, vu l'étroite connexion de ces deux épîtres.

Tous les écrivains de cette époque, saint Irénée à Lyon, Tertullien à Carthage, saint Méliton à Sardes, saint Théophile à Antioche, saint Hippolyte à Rome, Clément à Alexandrie ont connu l'Apocalypse et l'ont citée comme une prophétie de Jean l'apôtre. Elle était dans le *Muratorianum*. Seul, Gaïus, à Rome, en nie

l'authenticité johannique et paraît l'attribuer à Cérinthe.

A côté des écrits canoniques, nous en trouvons d'autres qui ont été acceptés comme Écriture par quelques églises.

L'épître de saint Clément Romain était tenue pour scripturaire par Clément d'Alexandrie et par saint Denys de Corinthe. Elle a été fréquemment citée par saint Irénée. Au témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme elle était lue dans de nombreuses églises. Elle était placée dans certains manuscrits à la suite des écrits canoniques.

L'épître de saint Barnabé était tenue pour une épître catholique par Clément d'Alexandrie, mais ne paraît pas avoir été regardée ailleurs comme telle ou même connue, car les traces qu'on en relève chez saint Justin et saint Irénée sont légères.

La Doctrine des apôtres a été citée comme Écriture par Clément d'Alexandrie et elle se trouve parmi des passages extraits des épîtres pauliniennes dans l'opuscule *De Aleatoribus*. C'est peut-être à la Didachè, XI, XII, qu'il est fait allusion par Apollonius d'Éphèse [1] : « Est-ce que toute Écriture ne vous semble pas défendre à un prophète de recevoir des présents et de l'argent? » Elle n'est pas cependant dans le *Muratorianum*, ce qui nous porte à croire qu'elle n'était pas tenue pour Écriture par l'église romaine.

Le Pasteur d'Hermas était regardé comme Écriture à Rome, où l'auteur du *De Aleatoribus* l'appelle Écriture divine ; en Gaule, où saint Irénée [2] en introduit un passage par la formule ἡ γραφή ; en Afrique, par

1. Eusèbe, *Hist eccl.* V, 18, 4.
2. *Adv. Haer.* IV, 20.

Tertullien dans son *De Oratione*, 16, où il le cite comme Scriptura; plus tard il le rejeta. A Rome, il était moins en faveur, puisque le *Muratorianum* déclare qu'il ne doit pas être lu dans les assemblées des fidèles, car il n'est ni prophétique ni apostolique. mais qu'il peut être lu dans un motif d'édification. Clément d'Alexandrie tenait le Pasteur pour inspiré et pour Écriture, puisqu'il en mélange des passages à des citations scripturaires, plaçant ainsi les uns et les autres sur le même pied. Enfin, Eusèbe [1] nous apprend que, si quelques-uns ne rangent pas le Pasteur parmi les écrits authentiques, d'autres pourtant estiment qu'il est très nécessaire à ceux surtout qui ont besoin d'une instruction élémentaire. Il sait du reste qu'on le lit publiquement dans des églises, et il a constaté que certains des écrivains les plus anciens s'en sont servis. Son témoignage se rapporte à l'époque dont nous traitons.

Outre ces écrits extracanoniques qui ont été reçus comme Écriture dans de nombreuses églises, il faut mentionner plusieurs écrits apocryphes, qui ont pu jouir d'une certaine estime dans leur pays d'origine. Clément d'Alexandrie a cité les évangiles des Hébreux, des Égyptiens, les Traditions de Matthias, les Actes de Jean, et surtout la Prédication et l'Apocalypse de Pierre, dont il fait grand cas. Ces deux écrits, très répandus en Orient, étaient estimés. Apollonius [2] rapporte comme transmis par la tradition un ordre du Seigneur qui se trouve seulement dans la Prédication de Pierre [3]. L'Apocalypse de Pierre est placée, avec une réserve, dans le *Muratorianum*, à côté de l'Apocalypse de Jean. Clément l'avait commentée

1. *Hist. eccl.* III, 3, 6.
2. Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 18, 14.
3. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.* VI, 5.

dans ses *Hypotyposes* avec les épîtres catholiques; il la citait comme Écriture [1]. Enfin, Sozomène [2] nous apprend que, de son temps encore, elle était lue, tous les ans, la veille de Pâques, dans certaines églises de Palestine.

L'évangile de Pierre était lu dans l'église de Rhossos, en Syrie, et l'évêque d'Antioche interdit cette lecture. Quelques autres écrits apocryphes, les Actes de Paul et de Thècle, certains évangiles ou Actes apocryphes circulaient encore dans l'Église; il est inutile d'en parler, vu le peu d'autorité ou d'extension qu'ils ont eue.

Nous constatons donc qu'à la fin de cette période l'Église chrétienne est en possession d'une collection d'écrits qu'elle tient pour Écriture divine, et qu'elle place sur le même pied d'autorité que les écrits de l'Ancien Testament. Le même nom d'Écritures divines est attribué aux livres de l'Ancien et à ceux du Nouveau Testament; ils forment une symphonie (Clément d'Alexandrie), et ils sont parfaits parce qu'ils ont été prononcés par le Verbe de Dieu et par son Esprit. On réunit souvent les deux parties des Écritures : La loi et les Prophètes, l'Évangile et l'Apôtre, ou encore la Loi et l'Evangile (Tertullien), et le tout est appelé les Écritures du Seigneur, κυριακαὶ γραφαί.

Le terme διαθήκη continue à être employé dans le sens d'alliance, mais il commence à désigner les livres sacrés, et l'on distingue (Clément d'Alexandrie) l'Ancien, παλαιά, et le nouveau, νέα, Testament, διαθήκη. Cependant, Tertullien préfère le terme *instrumentum*, bien qu'il reconnaisse que l'on se sert plus fréquemment du terme *Testamentum* [3]. « *Alterius Instrumenti,*

1. Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 14, 1.
2. *Hist. eccl.* VII, 19.
3. *Adv. Marcionem*, IV, 1.

vel quod magis usui est dicere, Testamenti. » Il parle du *divinum instrumentum*, du *vetus*, de l'*evangelicum*, de l'*apostolicum instrumentum*.

Nous avons déjà dit comment les livres du Nouveau Testament avaient pris place peu à peu à côté de ceux de l'Ancien. Les évangiles et les épîtres de saint Paul furent de bonne heure reconnus comme Écriture. Mais l'usage de lire dans les assemblées des fidèles les lettres que s'écrivaient les églises, introduisait d'autres écrits dans l'estime des chrétiens. Il y eut alors des écrits qui obtinrent l'assentiment général, parce qu'on les tenait pour des œuvres d'apôtres; d'autres qu'on regardait comme bons pour l'instruction et l'édification des fidèles ; d'autres enfin qui avaient pour eux un usage déjà ancien.

Le canon du Nouveau Testament qui n'avait jamais été établi par une décision officielle, mais s'était formé tacitement par une espèce d'entente mutuelle, était encore flottant. A côté des évangiles et des écrits apostoliques : treize épîtres de saint Paul, première de saint Pierre et de saint Jean, épître de saint Jude, Actes des apôtres, se trouvaient quelques écrits qui jouissaient d'une certaine autorité et étaient même regardés comme Écriture dans plusieurs églises, et qui furent, les uns : épître de saint Jacques, IIe épître de saint Pierre, IIe et IIIe de saint Jean, épître aux Hébreux, définitivement admis parmi les écrits canoniques, tandis que les autres : épîtres de saint Clément, de saint Barnabé, la Didachè, le Pasteur, en furent, au contraire, exclus. C'est dans la période que nous allons étudier que va se faire le triage entre ces deux séries d'écrits. Pour l'Apocalypse, il semble bien que tout d'abord elle fut tenue pour apostolique et prophétique ; ce n'est que dans les siècles suivants qu'elle fut discutée.

Notons enfin que dans les deux collections des écrits néotestamentaires : τὸ εὐαγγέλιον et ὁ ἀπόστολος, les livres ne sont pas partout rangés dans le même ordre, ainsi que nous le dirons plus loin, ce qui indique qu'il n'y avait pas encore à l'époque où elles furent formées, de liste officielle, et que le recueil a été constitué en des lieux différents.

DEUXIÈME PARTIE

DE L'AN 220 ENVIRON A L'AN 350

CHAPITRE PREMIER

ÉGLISES D'ORIENT.

§ 1. — Église d'Alexandrie.

Origène et les écrits néotestamentaires. — Origène ('Ωριγένης, fils d'Horus) était né en Égypte, ainsi que son nom l'indique. Était-il égyptien ou grec de race? On l'ignore. La date de sa naissance est incertaine ; on la fixe d'ordinaire vers 185 et celle de sa mort, à Tyr, en 253. Sa vie fut assez agitée ; il en passa la plus grande partie à Alexandrie comme didascale, mais il visita Rome, Éphèse, Athènes, et vécut assez longtemps à Césarée de Palestine. Son nom complet était 'Ωριγένης 'Αδαμάντιος. Ses travaux exégétiques sont considérables, mais ils ont presque tous disparu. Du Nouveau Testament il reste trente-neuf homélies sur saint Luc, en latin, des fragments grecs d'homélies sur les Actes et l'épître aux Hébreux, les livres X-XVII, en grec, sur saint Matthieu, XIII, 36-XXII, 33, et une adaptation latine de saint Matthieu, XVI, 13-XXVII, 63 ; le commentaire sur saint Jean, en grec, livres I, II, VI, X, XIII, XIX (incomplet), XX, XXVIII, XXXII et des

fragments[1]; de l'épître aux Romains un fragment grec et une adaptation en latin en dix livres par Rufin; des fragments en latin des épîtres aux Galates, aux Éphésiens, aux Colossiens, aux Thessaloniciens, à Philémon, à Tite[2]. Nous trouverons son enseignement sur la canonicité dans ces ouvrages et dans les autres, qui nous ont été conservés: Περὶ ἀρχῶν, Κατὰ Κέλσου, mais notre meilleure source sera Eusèbe, qui, dans le chapitre XXV du livre VIe de son *Histoire ecclésiastique*, a donné le catalogue des saintes Écritures d'Origène.

En étudiant les données que nous a transmises Origène sur le Nouveau Testament nous remarquerons leur incertitude, leur diversité, quelquefois même leur contradiction. Il semble que tantôt il est guidé par l'examen des textes eux-mêmes, tantôt il rapporte les idées courantes de son temps. On n'est donc pas obligé de croire qu'il s'est contredit à différentes époques de sa vie ou que les passages que nous n'avons plus qu'en latin ont été altérés par le traducteur; il suffit de constater que, certains livres n'étant pas encore tenus pour canoniques dans toute l'Église, l'opinion d'Origène pouvait varier suivant le point de vue où il se plaçait. La suite nous fera toucher du doigt la justesse de cette observation.

Le témoignage d'Origène sur les livres du Nouveau Testament est d'autant plus important qu'outre sa propre opinion, il rapporte les affirmations de la tradition sur leur caractère et sur leur réception dans l'Église et précise avec soin pour quelques-uns les divergences d'opinions à leur égard.

Nous retrouvons dans Origène la division des livres

1. Ce commentaire a été publié par A. E. Brooke, *The Commentary of Origen on saint John's Gospel*, Cambridge, 1896.

2. Voir pour la liste des écrits d'Origène sur le Nouveau Testament et le relevé de ce qui nous en reste : Batiffol, *La Littérature grecque*, p. 169, 170.

du Nouveau Testament en deux collections : l'Évangile ou les Évangiles et l'Apôtre ou les Apôtres, telle que nous l'avons rencontrée précédemment, mais il les réunit sous le nom de Nouveau Testament et ce sont des Écritures divines, comme celles de l'Ancien Testament[1]. « Le même Esprit (par lequel ont été composées les Écritures avant l'avènement du Christ) et procédant d'un seul Dieu a fait la même chose avec les évangiles et les apôtres : Τὸ πνεῦμα... ἀπὸ τοῦ ἑνὸς Θεοῦ, τὸ ὅμοιον καὶ ἐπὶ τῶν εὐαγγελίων πεποίηκε καὶ ἐπὶ τῶν ἀποστόλων[2]. »

Le témoignage d'Origène sur les évangiles est très net[3]. Il distingue entre les évangiles acceptés sans contestation par toute l'Église et les évangiles des hérésies. « Il y eut, dit-il, dans l'Ancien Testament de faux prophètes ; il en fut de même dans le Nouveau : Οὕτω καὶ νῦν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ τὰ εὐαγγέλια πολλοὶ ἠθέλησαν γράψαι, ἀλλ' οἱ δόκιμοι τραπεζῖται οὐ πάντα ἀνέκριναν, ἀλλὰ τὰ τέσσαρα μόνον ἐπελέξαντο. Ces écrivains se sont efforcés d'écrire, comme le dit saint Luc dans son prologue, parce qu'ils entreprirent de composer un Évangile sans avoir la grâce (du Saint-Esprit). Il n'en fut pas de même pour les évangiles : Ματθαῖος γὰρ οὐκ ἐπεχείρησεν ἀλλ' ἔγραψεν ἐξ ἁγίου κινούμενος πνεύματος. Ὁμοίως καὶ Μάρκος καὶ Ἰωάννης· παραπλησίως δὲ καὶ Λουκᾶς. »

Origène nomme, parmi les évangiles qui ne sont pas inspirés : l'évangile selon les Égyptiens, l'évangile des Douze, l'évangile selon Thomas, selon Matthias, l'évangile de Basilides, et il conclut : Τὰ δὲ τέτταρα μόνα προκρίνει ἡ Θεοῦ ἐκκλησία. Après avoir cité les évangiles hérétiques, le texte latin ajoute : « Quatuor tantum Evangelia sunt probata quibus sub persona Domini et Salvatoris nostri proferenda sunt dogmata. Scio

1. *De princip.* IV, 1.
2. *De princip.* IV, 16.
3. *Hom. in Lucam,* III.

quoddam Evangelium, quod appellatur secundum Thomam et juxta Matthiam et alia plura legimus, ne quid ignorare videremur, propter eos qui se putant aliquid scire, si ista aliud cognoverint. Sed in his omnibus nihil aliud probamus nisi quod ecclesia, id est quatuor tantum evangelia esse recipienda[1]. » Origène rend un témoignage identique dans son premier livre sur l'évangile de saint Matthieu : Ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀναντίρρητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ, ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον,... δεύτερον δὲ τὸ κατὰ Μάρκον... καὶ τρίτον τὸ κατὰ Λουκᾶν..., ἐπὶ πᾶσιν τὸ κατὰ Ἰωάννην.

Pour Origène, saint Luc est l'auteur de l'évangile et des Actes[2]. Il cite de nombreux passages de ce dernier livre et assez souvent les attribue nettement à Luc, dans les Actes des apôtres.

Ce que nous rapporte Eusèbe[3] sur le témoignage d'Origène à propos des épîtres pauliniennes est court et imprécis : « Dans le cinquième livre de ses Exégétiques sur l'évangile selon Jean, Origène parle ainsi à propos des épîtres des apôtres... Paul qui a prêché complètement l'Évangile, πεπληρωκὼς τὸ εὐαγγέλιον, depuis Jérusalem et dans les pays environnants jusqu'à l'Illyricum, n'a pas écrit à toutes les églises qu'il avait instruites, mais même à celles auxquelles il a écrit, il a envoyé peu de lignes, ὀλίγους στίχους. » Cependant, Origène a cité abondamment toutes les épîtres de saint Paul, en les introduisant assez souvent par la formule : Παῦλος λέγει, ἔλεγεν, et ajoutant quelquefois le nom de ceux à qui il s'adresse. Dans son *Contra Celsum*, XX,

1. *Hom. in Lucam*, III.
2. Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 25, 14. *Contra Celsum*, VI, 11; III, 46.
3. *Hist. eccl.* VI, 25, 7.

il les range dans l'ordre suivant : la 1re épître aux Corinthiens, les épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens, aux Thessaloniciens, aux Philippiens, aux Romains. Nous ne croyons pas qu'il y ait une raison quelconque à cet arrangement. Bien que l'épître à Philémon fût très courte, Origène l'a citée plusieurs fois [1]. A propos de la IIe épître à Timothée, il fait remarquer que quelques-uns ont osé repousser cette épître, mais ils ne l'ont pas pu [2].

Le témoignage d'Origène sur l'épître aux Hébreux est différent, suivant ceux auxquels il s'adresse. Remarquons d'abord qu'il a affirmé que saint Paul avait écrit quatorze épîtres [3]. Il cite souvent l'épître aux Hébreux en l'attribuant sans restriction à l'apôtre Paul : « Ipse ergo apostolorum maximus... ipse Paulus... dicit ad Hebraeos scribens [4]. » « Καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους ὁ αὐτὸς Παῦλός φησιν [5] », etc. Il a écrit des homélies sur cette épître. Dans son Commentaire sur Matthieu [6], il cite comme paulinienne l'épître aux Hébreux, mais il mentionne que d'autres pensent autrement. Dans son épître à Jules Africain, 19, il parle de ce qui a été rapporté sur la mort des prophètes par l'épître aux Hébreux et qui n'a été écrit dans aucun des livres publics : Ἐν οὐδενὶ τῶν φανερῶν βιβλίων γεγραμμένα. L'auteur de l'épître est anonyme : Ὁ τὴν πρὸς Ἑβραίους γράψας φησίν. Il parle de ceux qui rejettent cette épître comme n'étant pas écrite par Paul : Τῶν ἀθετούντων τὴν ἐπιστολήν, ὡς οὐ Παύλῳ γεγραμμένην. Pour lui, il s'en sert comme étant de Paul : Πρὸς δν ἄλλων λόγων κατ' ἰδίαν χρήζομεν εἰς ἀπόδειξιν τοῦ εἶναι Παύλου τὴν ἐπιστολήν.

1. *Hom. in Jerem.* XIX. *In Matth.* XXXIII et XXXIV.
2. *In Matt.* XVII.
3. *In Josuam*, VII, 2.
4. *In Numeros*, III.
5. *In Joan.* II.
6. *M. G.* I, XIII, col. 1637.

Eusèbe nous a rapporté le jugement critique qu'Origène portait sur l'épître aux Hébreux : « Comme caractéristique, le style de l'épître aux Hébreux n'a pas la vulgarité de parole de celui de l'apôtre, qui reconnaît lui-même qu'il est vulgaire dans son langage, c'est-à-dire dans sa phrase ; la diction de l'épître est d'un grec plus pur, et quiconque a le pouvoir de discerner la phraséologie d'un auteur le reconnaîtra. En outre, que les pensées en soient admirables et qu'elles ne soient inférieures en rien aux écrits reconnus comme apostoliques, c'est ce que croira tout homme qui examine soigneusement les écrits apostoliques. Si je donnais mon opinion, je dirais que les pensées, νοήματα, sont de l'apôtre, mais que la langue et la disposition des pensées sont de quelqu'un qui s'est souvenu des enseignements apostoliques. Par conséquent, si quelque église regarde cette épître comme de saint Paul, qu'elle soit approuvée même pour cela. Car ce n'est pas sans raison que les anciens nous l'ont transmise comme étant de Paul. Mais quel est celui qui a écrit l'épître ? Dieu sait la vérité[1]. »

Malgré cette incertitude sur l'auteur, Origène se sert très souvent de cette épître pour établir des raisonnements dogmatiques ; il en résulte qu'elle était acceptée comme canonique dans l'église d'Alexandrie et dans d'autres églises, ainsi qu'il appert de la citation précédente.

Après avoir parlé des épîtres de saint Paul, Origène ajoute : « Et Pierre sur lequel l'Église du Christ est bâtie... a laissé une épître reconnue, μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν ; peut-être aussi une seconde, car cela est douteux, ἔστω δὲ καὶ δευτέραν, ἀμφιβάλλεται γάρ. »

Il parle ensuite des écrits de saint Jean : « Pour-

1. Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 25, 11.

quoi faut-il mentionner celui qui reposa sur la poitrine de Jésus, qui nous a laissé un évangile? Et il a écrit aussi l'Apocalypse... Il a laissé aussi une épître de très peu de lignes, peut-être aussi une seconde et une troisième, ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην, puisque tous ne disent pas qu'elles sont authentiques, ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ εἶναι γνησίους ταύτας. »

Il semble qu'Origène n'a pas eu des doutes analogues sur la seconde épître de saint Pierre. Dans son Commentaire sur saint Matthieu, 15, il parle d'une première épître de saint Pierre, ce qui fait supposer qu'il en connaît une seconde. Il est vrai que ce texte n'est pas certain. On a lu πρώτης l'abréviation προῦ, qui pourrait être lue Πέτρου et alors il ne serait pas question d'une première épître. Mais remarquons qu'Origène a cité plusieurs fois la seconde épître en l'attribuant à saint Pierre : « Et Petrus in epistola sua dicit : Gratia vobis et pax multiplicetur in recognitione Dei ». II *Pr.* I, 2[1]. Cependant, il appelle la I[re] épître : catholique, παρὰ τῷ Πέτρῳ ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ[2]. Est-ce pour indiquer que celle-ci seulement était acceptée par tous, ou bien qu'elle s'adressait à toute l'Église? Mais la seconde épître, si la deuxième explication est juste, était tout aussi catholique que la première.

Origène appelle aussi la première épître de saint Jean : la catholique, ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ ταῦτα λέγων[3]. Nous n'avons aucune citation de la seconde et de la troisième épître de saint Jean, ce qui s'explique par leur brièveté et leur peu d'importance dogmatique.

L'épître de saint Jacques a été citée plusieurs fois par Origène, mais dans les passages grecs où elle est citée, elle l'est avec cette restriction : Ὡς ἐν τῇ

1. *Ad Rom.* VIII. Cf. *De Recta fide*, sect. 2.
2. *In Joan.* VI, 18. — *In Psal.* III, 3, 7.
3. *In Joan.* XIX, 1.

φερομένῃ Ἰακώβου ἐπιστολῇ ἀνέγνωμεν[1]. Cette épître passerait donc seulement pour être de Jacques. Une citation de l'épître de saint Jacques, III, 20, est introduite par ces mots : Ὑπὸ τῶν παραδεχομένων τό, ce qui ferait supposer qu'Origène lui-même ne recevait pas cette épître. Dans les passages latins elle est nettement attribuée à Jacques, l'apôtre, frère du Seigneur, et elle est appelée *Scriptura divina*[2].

Origène affirme nettement que saint Jude a écrit une épître de peu de lignes, mais remplie de sentences puissantes en charité divine[3]. Il la cite plusieurs fois et l'appelle catholique : « Judas apostolus in epistola catholica dicit[4]. » Cependant, elle ne jouissait pas d'une autorité indiscutable, puisqu'il en introduit une citation par cette restriction : Si on reçoit l'épître de Jude, εἰ δὲ καὶ Ἰούδα πρόσοιτό τις ἐπιστολήν[5].

Origène a cité souvent l'Apocalypse en l'attribuant à Jean, le fils de Zébédée, à l'apôtre, l'évangéliste, le prophète. Il ne fait aucune restriction sur sa réception dans l'Église chrétienne, ce qui prouve que les doutes, émis trente ans plus tard par Denys d'Alexandrie, n'étaient pas encore nés dans cette église.

Dans son Commentaire sur Josué, VII, 2, Origène a donné d'une façon oratoire son canon des livres du Nouveau Testament : « Veniens vero Dominus noster Jesus Christus... mittit sacerdotes apostolos suos portantes tubas ductiles... Sacerdotali tuba primus in Evangelio suo Matthaeus increpuit, Marcus quoque, Lucas et Joannes, suis singulis tubis sacerdotalibus cecinerunt. Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis. Jacobus quoque et Judas. Addit nihilominus

1. *In Joan.* XIX, 61.
2. *In Exod. Hom.* VIII, 4.
3. *In Matt.* X, 17.
4. *Ad Rom.* IV.
5. *In Matth.* XVII.

adhuc et Johannes tuba canere per epistolas suas et Apocalypsim et Lucas apostolorum gesta describens. Novissime autem ille veniens qui dixit : Puto autem nos Deus novissimos apostolos ostendit, I *Cor.* IV, 9, et in quatuordecim epistolarum suarum fulminans tubis, muros Jericho et omnes idololatriae machinas et philosophorum dogmata usque ad fundamenta dejecit. »

Outre ces livres néotestamentaires qui pour lui étaient d'une autorité indiscutable, Origène en a cité d'autres, auxquels il attribuait une certaine autorité. D'après lui, le Pasteur d'Hermas était très utile et, à son jugement, divinement inspiré : « Quae scriptura mihi valde utilis videtur et ut puto divinitus inspirata[1]. » Il le cite conjointement avec des passages des Écritures[2]. Il reconnaît cependant qu'il n'est pas regardé par tous comme Écriture divine : Ἀπό τινος φερομένης ἐν τῇ ἐκκλεσίᾳ γράφης, οὐ παρὰ πᾶσι δὲ ὁμολογουμένης εἶναι θείας[3]. Il en est même qui le méprisent : « Qui a nonnullis contemni videtur[4]. »

A la suite de passages des Écritures il cite le Pasteur d'Hermas et l'épître de saint Barnabé[5]. Il introduit un passage de cette épître, qu'il appelle catholique, par la formule scripturaire : Γέγραπται δὴ ἐν τῇ Βαρνάβα καθολικῇ ἐπιστολῇ[6].

L'épître de saint Clément Romain fournit à Origène des arguments qu'il mélange à ceux de saint Paul[7]. C'est un disciple des apôtres[8]; Paul a rendu témoignage de sa fidélité[9].

1. *In Rom.* X, 31.
2. *De princip.* II, 1.
3. *In Matth.* XIV, 21.
4. *De princip.* IV, 11.
5. *De princip.* III, 2.
6. *Contra Celsum*, I, 63.
7. *De princip.* II, 3.
8. *Ib.* II, 3.
9. *In Joan.* VI, 36.

Origène a cité encore d'autres écrits qui, tout en ayant une certaine valeur, ne peuvent être mis sur le même pied que les précédents. Il cite l'évangile selon les Hébreux ou les Actes de Paul et il s'en sert, mais il les accompagne de restrictions : Εἴ τις παραδέχεται[1] ou Εἴ τῳ δὲ φίλον παραδέξασθαι τὸ ἐν ταῖς Παύλου Πράξεσιν ἀναγεγραμμένον[2]. Il rejette l'authenticité du livre intitulé Κήρυγμα Πέτρου : « Respondendum quoniam ille liber inter ecclesiasticos non habetur et ostendendum quia neque Petri est ipsa scriptura neque alterius cuiuspiam qui Spiritu Dei fuerit inspiratus[3]. »

Parlant de ce même écrit[4], cité par Héracléon, Origène se demande si ce livre est légitime, γνήσιον, ou bâtard, νόθον, ou mélangé, μίκτον. Il y a donc pour lui trois catégories d'écrits : les légitimes ou authentiques, dont l'inspiration est reconnue par tous ; les bâtards ou supposés ; les mélangés, qui tiennent des deux, c'est-à-dire qui, à côté de parties apocryphes, ont des éléments d'une valeur incontestable.

Origène n'a pas expliqué la signification exacte qu'il donnait au terme μίκτον, mais comme dans ce passage il se place non pas au point de vue de la réception de ces livres dans l'Église chrétienne, mais au point de vue de leur origine, divine ou humaine, il peut vouloir dire que les livres mélangés sont ceux qui contiennent un mélange d'enseignements inspirés et d'enseignements humains. « L'ingénieux docteur, dit Loisy[5], a pensé devoir créer cette catégorie intermédiaire, afin d'expliquer comment les auteurs du Nouveau Testament

1. *In Jerem.* XV, 4.
2. *In Joan.* XX, 12.
3. *De princip. Praef.* 8.
4. *In Joan.* XIII, 17.
5. *Histoire du canon du N. T.* p. 146.

avaient pu mettre à contribution des livres apocryphes[1]. »

Saint Denys d'Alexandrie. — Le successeur d'Origène à la tête du Διδασκαλεῖον fut, probablement vers 231, son disciple Denys, évêque d'Alexandrie vers 247, et mort aux environs de 265. Il fait une allusion à l'épître aux Hébreux et l'attribue à Paul[2]. Il a connu l'épître de saint Jacques, dont il cite un passage[3]. Son témoignage sur la seconde et la troisième épître de saint Jean est assez indécis. Dans son jugement sur l'Apocalypse[4], il rappelle que l'apôtre Jean a écrit l'évangile et l'épître catholique, et plusieurs fois il mentionne cette épître, comme s'il ne connaissait qu'une épître de Jean. Cependant, quelques lignes plus loin, il parle de la seconde et de la troisième épître de saint Jean, mais avec une certaine restriction : Ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ.

Nous avons déjà mentionné l'opinion de saint Denys d'Alexandrie sur l'origine de l'Apocalypse[5]. Nous nous bornerons ici à relever ce qui concerne notre étude actuelle. Nous avons constaté que l'Apocalypse était acceptée dans l'Église chrétienne comme un livre inspiré. Seul, le prêtre romain Gaïus avait émis des doutes sur son origine johannique. Au commencement du IIIe siècle, une controverse s'éleva aussi en Égypte à ce sujet. Les millénaristes appuyaient leur doctrine sur quelques passages de l'Apocalypse. Mais à cette époque les doctrines chiliastes furent vivement combattues en Orient, et à Alexandrie surtout on essaya d'interpréter dans un sens allégorique les prédictions de

1. Cf. *Prol. in Cant.* et Loisy, *Hist. du canon de l'Ancien Testament*, p. 82.
2. Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 41, 6.
3. *In Luc.* XXII.
4. Eusèbe, *Hist. eccl.* VII, 25.
5. *Histoire des livres du Nouveau Testament*, IV, p. 324.

l'Apocalypse sur les fins dernières. C'est alors que Népos, évêque d'Arsinoé, écrivit un traité : Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν, où il défendit l'interprétation matérialiste de ces prédictions[1]. Saint Denys le réfuta dans son livre sur les Promesses : Περὶ ἐπαγγελιῶν, où il nous donne son opinion sur l'Apocalypse[2]. De l'étude du livre, il conclut qu'il ne peut être de l'apôtre Jean, fils de Zébédée. « Quelques-uns avant nous, dit-il, ont entièrement rejeté le livre (l'Apocalypse), comme incompréhensible et illogique. Ils disent qu'il ne peut être l'ouvrage de Jean, ni d'aucun apôtre, ni d'un saint, ni de quelqu'un de l'Église, mais que Cérinthe plaça ce nom (Jean) sur son livre pour lui donner de l'autorité. » Saint Denys fait probablement allusion ici à Gaïus. « Pour moi, je ne m'aventurerai pas à rejeter le livre, car beaucoup de frères l'ont en estime. » De cet extrait, il résulte que l'Apocalypse avait été rejetée par quelques-uns, que d'autres au contraire l'acceptaient. Pour lui, il reste hésitant, et ne veut pas rejeter ce livre, mais il constate qu'il n'est pas l'œuvre d'un apôtre.

Plus tard l'Apocalypse sera exclue du canon par quelques églises orientales, sous prétexte que cet écrit n'était pas apostolique. Cependant, nous le verrons accepté par d'autres, et il ne semble pas que l'opinion de saint Denys ait fait loi en Égypte.

Saint Théognoste, qui fut chef de l'école catéchétique d'Alexandrie, vers la fin du III[e] siècle, cite un passage de l'épître aux Hébreux[3]. Relevons cette affirmation de Théonas, successeur de Denys sur le siège d'Alexandrie, dans sa lettre à Lucianus : « Laudabitur et interim Evangelium Apostolusque pro divinis oraculis[4]. »

1. Eusèbe, *Hist. eccl.* VII, 24, 2.
2. *Ib.* VII, 24, 3.
3. Routh, *Rell. Sacrae*, III, p. 409.
4. Routh, *Rell. Sacrae*, III, p. 443.

Pierre martyr, le successeur de Théonas, attribue à Paul l'épître aux Hébreux : Ὡς λέγει ὁ ἀπόστολος [1]. Alexandre et son successeur saint Athanase la citent aussi comme étant de Paul. Le même Alexandre cite la seconde épître johannique comme étant du bienheureux Jean [2].

Il ressort de cet examen que le canon de l'Église d'Alexandrie, avant le concile de Nicée, contenait, outre les écrits acceptés par tous, l'épître aux Hébreux et l'Apocalypse, ainsi que les épîtres johanniques. Personne, sauf Origène, ne parle de la seconde épître de saint Pierre.

Versions égyptiennes. — Nous devrions appeler en témoignage les versions égyptiennes du Nouveau Testament, mais on ne sait pas exactement à quelle époque elles ont été faites ni à quelle date remonte le texte que donnent les manuscrits. Lightfoot [3] pense que la codification de la version memphitique a été établie vers le milieu du IIIe siècle. Kirsopp Lake [4] croit que l'on peut regarder comme probable la date de naissance des versions égyptiennes vers la fin du IIIe siècle. D'après Lightfoot [5], l'Apocalypse n'était pas placée parmi les livres canoniques dans les versions memphitique et thébaine (appelées actuellement bohaïrique et sahidique). Gregory pense que les versions égyptiennes bohaïrique et sahidique ont été faites vers la fin du IIe siècle. Elles contenaient tout le Nouveau Testament. Cependant, l'Apocalypse était placée à part et ses termes n'étaient pas dans les listes de mots parmi ceux des saintes Écritures [6].

1. *Epist. canon*, 9.
2. SOCRATE, *Hist. eccl.* I, 6, 30.
3. Dans SCRIVENER, *Plain Introd. to the criticism of the New Testament*, 4e éd. London, 1894. *Egyptian Versions*, p. 91 ss.
4. *The Text of the New Testament*, London, 1908, p. 44.
5. SCRIVENER, *op. cit.*
6. *Textkritik des Neuen Test.* Leipzig, 1902; II, p. 529 et ss.

§ 2. — Église de Palestine.

Eusèbe de Césarée et les écrits néotestamentaires. — Né vers l'an 265 et mort en 340, Eusèbe Pamphile, évêque de Césarée de Palestine, a rassemblé dans son *Histoire ecclésiastique* ce que l'on pensait de son temps sur les écrits authentiques du Nouveau Testament et sur les écrits contestés. Il a essayé d'établir une délimitation raisonnée entre les uns et les autres. Il s'est attaché surtout à réunir tout ce qui avait été dit sur les écrits de la seconde catégorie, afin d'établir un jugement sur leur valeur. Pour lui, l'estime qu'on en doit avoir ne dépend pas de la valeur intrinsèque de l'écrit, mais de l'usage qui en a été fait dans l'Église chrétienne. Il relève donc, dans les ouvrages des écrivains ecclésiastiques qu'il étudie, les livres qui ont été cités, l'usage qui en a été fait et l'autorité qu'on leur a attribuée.

Ce sont ces relevés qui lui fournissent les matériaux de sa classification, qu'il nous a donnée au livre III de son *Histoire ecclésiastique*, ch. 25. « Au point où nous en sommes, il semble à propos de capituler, ἀνακεφαλαιώσασθαι, dans une liste les écrits du Nouveau Testament dont il a déjà été parlé. Et certes, il faut mettre au premier rang, ἐν πρώτοις, la sainte tétrade des évangiles, que suit l'écrit des Actes des apôtres. Après celui-là, il faut joindre les épîtres de saint Paul, à la suite desquelles il faut recevoir celle qui est rapportée la première de Jean, τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν, et semblablement l'épître sanctionnée, κυρωτέον, de Pierre. A ceux-là on ajoutera, si on le juge bon, l'Apocalypse de Jean, au sujet de laquelle nous exposerons en son temps ce qui en a été pensé. Et tels sont les livres reçus de tous, ἐν ὁμολογουμένοις.

« Parmi ceux qui sont contestés, τῶν δ' ἀντιλεγομένων, mais pareillement connus de beaucoup, on place l'épître dite, λεγομένη, de Jacques, et celle de Jude, la seconde épître de saint Pierre et celles qui sont nommées, καὶ ἡ ὀνομαζομένη, la deuxième et la troisième de Jean, qu'elles viennent, soit de l'évangéliste, soit d'un autre, homonyme de celui-ci.

« Parmi les apocryphes (bâtards, νόθοις), il faut aussi ranger le livre des Actes de Paul et celui qui est appelé, ὁ λεγόμενος, le Pasteur et l'Apocalypse de Pierre et, de plus, l'épître attribuée, φερομένη, à Barnabé et les enseignements dits des apôtres, καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι Διδαχαί, et encore, comme je l'ai dit, l'Apocalypse de Jean, si cela paraît bon, εἰ φανείη, laquelle, comme je l'ai dit, quelques-uns rejettent, ἣν τινες ἀθετοῦσιν, mais que d'autres admettent après examen, parmi les livres universellement reconnus, ἐγκρίνουσιν τοῖς ὁμολογουμένοις. Quelques-uns enregistrent encore parmi ceux-ci l'évangile selon les Hébreux, dont ceux des Juifs qui ont reçu le Christ se servent de préférence. Tous ces livres pourraient être rangés parmi les contestés, τῶν ἀντιλεγομένων.

« Mais nécessairement nous avons dû dresser de même le catalogue de ceux-ci, séparant, διακρίνοντες, les écrits qui, selon la tradition ecclésiastique, sont vrais et authentiques et reconnus, τάς τε κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφάς, et ceux qui sont autres que ceux-ci, καὶ τὰς ἄλλως παρὰ ταύτας, n'étant pas testamentaires, οὐκ ἐνδιαθήκους, mais sont contestés, bien qu'ils soient connus de la plupart des écrivains ecclésiastiques, afin que nous puissions bien reconnaître ces écrits et ceux qui, sous le nom d'apôtres, ont cours chez les hérétiques, καὶ τὰς ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προφερομένας, qu'ils s'annoncent comme évangiles de Pierre et de Thomas et de Matthias et de quelques autres à côté de ceux-ci, ou

comme Actes d'André, de saint Jean et des autres apôtres, livres qu'aucun homme, inscrit dans la succession ecclésiastique, n'a daigné jamais appeler en témoignage, ὧν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ τὰς διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν. Le caractère même de leur style est en opposition avec l'usage apostolique; la pensée et le choix de leurs enseignements sont tout à fait en désaccord avec ceux de la véritable orthodoxie, de sorte qu'ils montrent clairement qu'ils sont des inventions d'hérétiques. C'est pourquoi il ne faut pas même les ranger parmi les apocryphes (bâtards, ἐν νόθοις), mais il faut les rejeter comme absolument absurdes et impies, ἀλλ' ὡς ἄτοπα πάντῃ καὶ δυσσεβῆ. »

Ce texte important doit être examiné soit en lui-même, soit en le comparant à d'autres textes d'Eusèbe sur la même question. Rappelons que le but de l'écrivain est de fixer le canon du Nouveau Testament en cataloguant le témoignage des écrivains précédents sur les écrits néotestamentaires ou non. Il range donc, d'un côté ceux qui sont acceptés par tous, homologoumènes, et ceux qui sont contestés, antilégomènes, et de l'autre les écrits des hérétiques. Cette séparation des livres hérétiques des autres écrits qui ont reçu une acceptation plus ou moins étendue dans l'Église est fondée sur ce que la doctrine de ces écrits n'est pas conforme à la foi orthodoxe.

La division des écrits en homologoumènes et antilégomènes est basée sur leur réception plus ou moins étendue dans l'Église. Les homologoumènes, c'est-à-dire les écrits acceptés par tous, sont les quatre évangiles, les Actes des apôtres, les épîtres pauliniennes, la première épître de saint Jean et la première épître de saint Pierre et, avec une restriction toutefois, l'Apocalypse de saint Jean.

Sur les antilégomènes, la manière de s'exprimer d'Eusèbe est un peu flottante. Il distingue deux catégories d'antilégomènes. Dans la première, il range les livres qui ont été contestés, mais qui sont acceptés par la majorité, tels que l'épître de saint Jacques, celle de saint Jude, la seconde de saint Pierre, la deuxième et la troisième de saint Jean.

La seconde catégorie, qui comprend les Actes de Paul, le Pasteur d'Hermas, l'Apocalypse de Pierre, l'épître de saint Barnabé, les Doctrines des apôtres et, d'après quelques-uns, l'évangile selon les Hébreux et même, pour un petit nombre, l'Apocalypse de saint Jean, est formée de livres qui peuvent être rangés parmi les contestés, antilégomènes, mais qui, ne portant pas les marques authentiques d'origine apostolique et n'étant reçus que de la minorité des églises, sont appelés νόθοι, c'est-à-dire bâtards, illégitimes, apocryphes. Cette appellation ne vise pas leur contenu ou leur authenticité, mais leur moindre réception dans l'Église. Ailleurs [1], cependant, il appellera bâtards ou apocryphes, νόθοι, des écrits hérétiques. « Voilà ce qui est venu à notre connaissance relativement aux apôtres et à leurs temps, ainsi qu'aux saintes Écritures qu'ils nous ont laissées et aux écrits qui, bien que contestés, sont lus de même publiquement dans un grand nombre d'églises, enfin à ceux qui sont absolument apocryphes, παντελῶς νόθων, et étrangers, ἀλλοτρίων, à l'orthodoxie apostolique. » Il y aurait donc deux catégories de νόθοι, de bâtards : les écrits simplement bâtards, qui sont contestés, et les écrits tout à fait bâtards, qui sont hérétiques. Cet emploi d'un même terme pour deux sortes d'écrits différents entraîne une certaine confusion, à laquelle on remédiera

1. *Hist. eccl.* III, 31, 6.

en se référant à ce qu'Eusèbe rapporte à propos de chaque écrit. C'est à quoi nous allons procéder.

On a dû remarquer qu'Eusèbe place d'abord l'Apocalypse parmi les homologoumènes, en ajoutant cette restriction : si on le juge à propos; puis, parmi les illégitimes, avec la réserve : si l'on veut. Ce jugement, qui semble contradictoire, a sa raison d'être dans les opinions diverses qui régnaient en ce moment dans l'Église chrétienne. L'Apocalypse avait été tout d'abord acceptée par tous; elle était donc homologoumène. Mais, au temps d'Eusèbe, elle était discutée et rejetée par quelques-uns; elle était donc antilégomène. Mais, comme Eusèbe [1] personnellement ne croyait pas à son authenticité johannique, il l'a rangée parmi les illégitimes. Il constate que l'on est libre d'adopter l'une ou l'autre de ces positions, car, dit-il, l'autorité de l'Apocalypse est mise en doute par beaucoup encore aujourd'hui [2]. Le témoignage d'Eusèbe sur la deuxième et la troisième épître de saint Jean est assez flottant. Dans la liste citée plus haut, il les range parmi les antilégomènes du premier degré, mais ailleurs, il les réunit à la première et les attribue à saint Jean. Il ne semble pas en avoir cité aucun passage.

L'épître aux Hébreux n'est rangée nominativement dans aucune des catégories de la liste donnée par Eusèbe; il est à croire qu'elle est placée parmi les épîtres de saint Paul qui sont homologoumènes. Ailleurs [3], en effet, Eusèbe nous apprend qu'il y a quatorze épîtres de saint Paul : « Les quatorze épîtres de saint Paul sont bien connues et indiscutées, πρόδηλοι καὶ σαφεῖς; il n'est pas juste de ne pas reconnaître que quelques-uns rejettent l'épître aux Hébreux, disant

1. *Dém. évang.* III, 5.
2. *Hist. eccl.* III, 24, 18.
3. *Hist. eccl.* III, 3, 5.

qu'elle est contestée, ἀντιλέγεσθαι, dans l'église de Rome, comme n'étant pas de Paul. » On voit qu'Eusèbe se rattache à la tradition orientale, et qu'il tient l'épître aux Hébreux pour homologoumène. Cependant, son opinion sur ce point ne paraît pas très fixe, car, au livre VI, 13, il la range parmi les antilégomènes : « Clément d'Alexandrie s'est servi, dit-il, des témoignages des écrits contestés, ταῖς ἀπὸ τῶν ἀντιλεγομένων γραφῶν μαρτυρίαις, de la Sagesse dite de Salomon, et de celle de Jésus, fils de Sirach, et de l'épître aux Hébreux, de celles de Barnabé et de Clément et de Jude. » On ne peut savoir dans quelle catégorie d'antilégomènes il la rangeait, puisque à côté d'elle il mentionne des épîtres, celle de saint Jude et celle de saint Barnabé, qui appartiennent aux deux catégories d'antilégomènes. Elle devait être dans la première, car Eusèbe [1] affirme nettement que l'épître aux Hébreux est, à bon droit, rangée parmi les autres écrits de l'apôtre. Paul l'a écrite dans la langue maternelle des Hébreux et sa lettre fut traduite par Luc selon les uns, par Clément selon les autres. Pour lui, la seconde hypothèse paraît la plus vraie.

Les épîtres de saint Jacques et de saint Jude sont rangées, dans la liste précédente, parmi les écrits contestés de la première catégorie, et non parmi les illégitimes. Ailleurs cependant, il affirme qu'elles sont illégitimes. « Voilà, dit-il [2], ce que l'on raconte de Jacques, auquel on attribue la première des épîtres appelées catholiques. Mais il faut savoir que, comme elle est illégitime, ὡς νοθεύεται, peu d'anciens la mentionnent, ainsi que celle de Jude, une aussi des sept épîtres catholiques. Cependant, nous savons qu'elles sont lues

1. *Hist. eccl.* III, 38, 2.
2. *Hist. eccl.* II, 23, 25.

publiquement avec les autres dans la plupart des églises. » On voit qu'Eusèbe ne s'exprime pas toujours avec une netteté suffisante, et qu'il n'aurait pas dû employer le même terme pour exprimer deux idées différentes. Ici, il déclare illégitimes les épîtres de saint Jacques et de saint Jude parce qu'il doute de leur authenticité, et il les a acceptées plus loin comme antilégomènes en se plaçant au point de vue de leur acceptation dans l'Église. Ailleurs [1] encore, Eusèbe mentionne l'épître de Jude et les autres épîtres catholiques parmi les écrits contestés, ἀντιλεγόμενας, avec l'épître de saint Barnabé et l'Apocalypse de Pierre. Il est évident qu'il ne faut pas demander à Eusèbe trop de précision, ni trop rapprocher ses textes. Ainsi, dans ce passage, il range toutes les épîtres catholiques parmi les antilégomènes, τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς, et cependant dans la liste précitée [2], il avait placé la première épître de saint Jean et la première épître de saint Pierre parmi les homologoumènes. Ces deux épîtres faisaient pourtant partie pour lui des épîtres catholiques, puisqu'il nous dit que celles-ci étaient au nombre de sept.

Les témoignages d'Eusèbe sur les écrits de saint Pierre ne sont pas non plus toujours concordants. Il a résumé ce qu'on en pensait dans le passage suivant [3] : « Une seule épître de saint Pierre, celle qui est dite la première, est reçue universellement, ἀνωμολόγηται. Les anciens presbytres s'en sont servis dans leurs écrits comme d'un écrit non discuté, ἀναμφιλέκτῳ. Quant à celle qu'on rapporte comme la seconde, φερομένην δευτέραν, nous avons reçu par tradition, παρειλήφαμεν, qu'elle n'était pas testamentaire, ἐνδιάθηκον, mais ayant

1. *Hist. eccl.* VI, 14, 1.
2. *Hist. eccl.* II, 23, 25.
3. *Hist. eccl.* III, 3, 1.

paru utile à beaucoup, elle a été traitée avec respect, ἐσπουδάσθη, avec les autres Écritures. Pour ce qui est des Actes qui portent son nom, de l'Évangile nommé selon lui, τὸ κατ' αὐτὸν ὠνομασμένον Εὐαγγέλιον, de ce qui est dit sa Prédication, τό τε λεγόμενον αὐτοῦ Κήρυγμα et de l'écrit appelé Apocalypse, τὴν καλουμένην Ἀποκάλυψιν, nous savons qu'ils n'ont absolument pas été transmis parmi les Écritures catholiques, de sorte qu'aucun écrivain ecclésiastique, ni parmi les anciens, ni parmi ceux qui sont avec nous, ne s'est servi de témoignages venant d'eux, ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις. »

Eusèbe ne s'est pas toujours exprimé de la même façon sur les écrits pétriniens. Cependant, sur la première épître de saint Pierre, il répète qu'il n'en connaît qu'une seule qui soit authentique, γνησίαν, et admise, ὁμολόγουμένην, par les anciens presbytres. Sur la seconde il avait été moins sévère dans la liste générale, puisqu'il l'avait placée dans les antilégomènes[1], reçus par la majorité, tandis qu'ici il la déclare non testamentaire. L'Apocalypse de Pierre est rejetée comme ne faisant pas partie des Écritures catholiques, tandis que précédemment elle était rangée dans les écrits contestés du second degré, les illégitimes, νόθοι, à côté du Pasteur, de l'épître de Barnabé et, si l'on veut, de l'Apocalypse de Jean. Aucun écrivain ecclésiastique, affirme-t-il, n'en aurait fait usage, pas plus que de la Prédication et de l'évangile de Pierre. Eusèbe était mal informé au sujet de ces écrits. L'Apocalypse de Pierre a joui d'une certaine faveur auprès des écrivains anciens. Clément d'Alexandrie l'a commentée dans ses *Hypotyposes*, avec des écrits néotestamentaires, et la tenait pour authentique[2]. Elle est catalo-

1. *Hist. eccl.* III, 3, 4.
2. *Eclogae ex scriptis proph.* 41, 48, 49.

guée dans le fragment de Muratori, à la suite de l'Apocalypse de saint Jean. Clément d'Alexandrie a cité aussi la Prédication de Pierre, qu'il tenait pour un écrit authentique de Pierre. Origène l'a citée aussi. Il appelle en témoignage l'évangile de Pierre à l'appui de l'opinion que les frères de Jésus étaient des fils d'une première femme de Joseph[1]. Nous avons vu que, dans la liste générale, Eusèbe était très sévère à l'égard de l'évangile de Pierre qu'il déclarait être l'œuvre des hérétiques.

Eusèbe ne parle pas de l'épître de saint Clément Romain aux Corinthiens dans la liste susmentionnée; cependant, il la tenait en haute estime et savait qu'elle était lue dans un grand nombre d'églises. Sa façon de s'exprimer à son égard crée même une difficulté. D'après lui[2], Clément d'Alexandrie se serait servi du témoignage d'écrits contestés, ἀντιλεγομένων, et parmi ceux-ci il cite l'épître de Clément. Auparavant, parlant[3] de Clément, successeur d'Anaclet, évêque de l'église des Romains, il ajoute : « On rapporte de lui, communément reçue, ὁμολογουμένη, une épître longue et admirable... Nous savons que, depuis longtemps, elle est lue publiquement dans les réunions communes et encore parmi nous dans beaucoup d'églises. » Ainsi donc, cette épître est déclarée ici homologoumène. Il faut croire que ce n'est pas au sens strict du terme, puisque Eusèbe ajoute qu'elle est lue seulement dans la plupart des églises. Elle ne peut donc être placée parmi les homologoumènes, acceptés partout. En fait, elle était, comme il le dit ailleurs, antilégomène. Cet exemple prouve bien qu'il ne faut pas trop presser la valeur des termes d'Eusèbe.

1. *In Matth.* X, 17.
2. *Hist. eccl.* VI, 13, 6.
3. *Hist. eccl.* III, 16.

L'épître de saint Barnabé est rangée parmi les illégitimes[1], νόθοι, ceux que nous appelons les antilégomènes de la seconde catégorie, à côté des Actes de Paul, du Pasteur et de la Didachè. Ailleurs[2], il la place dans les contestés, à côté de l'épître aux Hébreux et de celle de saint Jude, et même des autres épîtres catholiques[3], donc à côté des antilégomènes de la première catégorie, ou même des homologoumènes, puisque deux épîtres catholiques se trouvent parmi ceux-ci.

Les Actes de Paul, placés dans les antilégomènes de la seconde catégorie, sont ailleurs[4] mentionnés seulement comme ne devant pas être reçus parmi les écrits incontestés, ἐν ἀναμφιλέκτοις.

Le Pasteur d'Hermas est aussi un illégitime, νόθος. Cependant, on dit que ce livre est d'Hermas. « Il faut savoir, dit Eusèbe, qu'il est contesté par quelques-uns, qui ne le placent pas parmi les homologoumènes, ἐν ὁμολογουμένοις. D'autres, cependant, le jugent nécessaire pour ceux surtout qui ont besoin d'une introduction élémentaire. Pour ce motif, nous savons qu'il est lu publiquement dans des églises, et j'ai constaté que des écrivains très anciens s'en sont servis[5]. »

Cet ensemble de constatations prouve ce que nous avons affirmé, à savoir que, dans son jugement sur les livres du Nouveau Testament, Eusèbe a codifié les témoignages de son temps, et que son criterium sur un livre n'est pas la valeur plus ou moins grande de l'écrit, mais sa réception plus ou moins étendue dans l'Église. Pour certains écrits, tels que les épîtres de saint Jacques et de saint Jude, il n'est pas suffisamment

1. *Hist. eccl.* III, 25, 4.
2. *Hist. eccl.* VI, 13, 6.
3. *Hist. eccl.* VI, 14, 1.
4. *Hist. eccl.* III, 3.
5. *Hist. eccl.* III, 3, 6.

informé et n'exprime pas exactement la réalité des faits. Sur l'épître aux Hébreux, il ne tient pas compte de la tradition occidentale, qui n'acceptait pas cet écrit. Son catalogue est donc, avant tout, comme dit Loisy[1], un relevé des opinions qui s'étaient produites ou qui avaient cours dans le monde grec sur les Écritures du Nouveau Testament.

« Quelle est maintenant, dit Reuss[2], la conclusion à tirer de tous ces faits ? Devrons-nous placer dans notre canon du Nouveau Testament les Actes de Paul et l'épître de Clément ou en retrancher celle de Jacques et l'Apocalypse ? Pas le moins du monde. Mais le récit d'Eusèbe, si positif, si impartial, si riche en renseignements qui, sans lui, seraient perdus, nous fait voir clairement que l'Église, au milieu du IVe siècle, ne possédait point encore de collection officielle, nettement définie, close et cautionnée par une autorité quelconque ; que l'usage différent selon les localités, voire selon les goûts individuels, décidait encore de beaucoup de questions, et que ce n'était ni l'authenticité littéraire, ni le nom des auteurs qui réglait exclusivement les habitudes ou justifiait l'acceptation ou le rejet d'un livre. »

Signalons en terminant la position qu'a prise Eusèbe au sujet des parties contestées du Nouveau Testament. Son témoignage sur la finale de saint Marc, XVI, 9-20, est caractéristique, et cela d'autant plus qu'il discute *ex professo* ces douze derniers versets. Dans son traité Περὶ διαφωνίας τῶν Εὐαγγελίων, Eusèbe se demande comment le Sauveur a pu, d'après saint Matthieu, XXVIII, 1, être ressuscité, ὀψὲ δὲ σαββάτων, tandis que, d'après saint Marc, XVI, 9, il l'aurait été

1. *Op. cit.* p. 160.
2. *Op. cit.* p. 132.

πρωὶ πρώτη σαββάτου. Il répond que, dans les manuscrits corrects, l'évangile de saint Marc se termine au ℣ 8, et cela, dans presque tous les manuscrits ; dans quelques-uns on trouve la suite, qui fait double emploi. Qu'Eusèbe ait rejeté ces douze versets comme inauthentiques, cela ressort encore clairement de ce fait que, dans ses canons, qui cataloguent tous les passages évangéliques, il ne les a pas comptés.

Son témoignage sur la péricope de la femme adultère, *Jean*, VII, 53-VIII, 10, est assez ambigu. Papias, dit-il[1], raconte encore une autre histoire, au sujet de la femme accusée de beaucoup de péchés devant le Seigneur, histoire que renferme l'évangile selon les Hébreux. Est-ce Papias ou Eusèbe qui affirmaient cette provenance de l'histoire de la femme adultère ? Il semble que cette attribution doit venir d'Eusèbe.

Pamphile, Firmilien, Méthode. — Les témoignages des églises orientales, en dehors de l'Égypte et de la Palestine, sont rares et peu importants. Dans son Apologie pour Origène, 7, le prêtre Pamphile, de Césarée, a attribué l'Apocalypse à saint Jean. — Firmilien[2], évêque de Césarée en Cappadoce, fait allusion, dans la lettre qui nous reste de lui, aux livres reçus dans l'Église ; il a dû connaître la deuxième épître de saint Pierre, car il rappelle que cet apôtre a anathématisé les hérétiques dans son épître et a ordonné de les éviter. — Méthode, évêque de Tyr, cite souvent les écrits néotestamentaires ; pour lui, l'Apocalypse est l'œuvre du bienheureux Jean[3], et, sans attribuer l'épître aux Hébreux à saint Paul, il s'en sert souvent et la traite comme les autres épîtres pauliniennes[4]. Dans la lettre synodale

1. *Hist. eccl.* III, 39, 17.
2. *Epist.* § 6, se trouve parmi les lettres de saint Cyprien.
3. *De resurrect.* p. 326, 328.
4. *De resurrect.* p. 286.

envoyée par les évêques orthodoxes à Paul de Samosate, l'épître aux Hébreux est citée comme un écrit de l'apôtre [1].

Westcott [2] conjecture qu'à la fin du IIIe siècle, les épîtres catholiques étaient réunies en collection et furent ajoutées plus tard aux Actes des apôtres.

Les Constitutions apostoliques sont, pour les six premiers livres, une adaptation de la *Didascalie des apôtres,* écrit du IIIe siècle. C'est donc ici que nous devons relever leur témoignage sur les écrits du Nouveau Testament. Au livre II, 57, on trouve une énumération des livres qu'on doit lire : Le lecteur, placé dans une chaire élevée, lira les livres de Moïse, de Josué, etc. Après cela, on lira nos Actes et les épîtres de notre collaborateur Paul, qu'il adressa aux Églises par la suggestion du Saint-Esprit; puis un diacre ou un prêtre lira les évangiles que moi, Matthieu, et Jean nous avons transmis et que les collaborateurs de Paul, Luc et Marc vous ont laissés. » Le nombre des épîtres pauliniennes n'est pas fixé, et on ne peut savoir si l'épître aux Hébreux était rangée parmi elles. De plus, il n'est question ni de l'Apocalypse ni des épîtres catholiques, ce qui ne permet pas de rien conjecturer contre leur canonicité, car cette énumération des livres n'était pas un canon, mais une liste de livres à lire dans les églises. Il est possible qu'à l'époque de cette ordonnance ces livres ne fussent pas lus dans les assemblées du culte. On ne peut d'ailleurs tirer une conclusion ferme d'un ouvrage dont nous n'avons qu'un remaniement tardif. Nous ne sommes pas assuré que le passage cité ait fait partie du texte primitif. Remarquons cependant que cette liste, d'origine syrienne, est en accord avec

1. ROUTH, *Rell. Sacr.* III, p. 299.
2. *Op. cit.* 5e éd. p. 395.

celle que nous avons trouvée dans la *Doctrine d'Addaï*, citée plus haut.

En résumé, nous constatons qu'on avait émis certains doutes à Alexandrie sur l'épître aux Hébreux et sur l'Apocalypse, mais que ces écrits étaient acceptés dans le reste de l'Orient, ainsi que cela ressort de quelques rares témoignages. Si nous en exceptons Alexandrie, les épîtres de saint Jude, de saint Jacques et la seconde épître de saint Pierre n'ont laissé aucune trace. Certains écrits sont encore placés à côté des livres néotestamentaires sans jouir cependant de la même autorité que ceux-ci. Le canon du Nouveau Testament n'était donc pas officiellement fixé ; il y avait encore du flottement.

CHAPITRE II

ÉGLISE D'OCCIDENT.

Saint Cyprien. — Nous trouvons dans l'évêque de Carthage, saint Cyprien, un témoin important des livres reçus en Afrique, à son époque, 200-258, car il a cité 905 versets du Nouveau Testament, extraits de presque tous les livres du Nouveau Testament, et la plupart de ces livres sont cités à peu près dans leur entier. Son Nouveau Testament a été reconstitué d'après ses œuvres par Hans Freiherr von Soden [1]. Il contenait les quatre évangiles, de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc, de saint Jean, les Actes des apôtres, les épîtres de saint Paul aux Romains, la première et la deuxième aux Corinthiens, aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, la première et la deuxième aux Thessaloniciens, la première et la deuxième à Timothée, à Tite, la première épître de saint Pierre, la première épître de saint Jean, l'Apocalypse. Saint Cyprien n'a donc pas cité les épîtres à Philémon, aux Hébreux, l'épître de saint Jacques, la seconde et la troisième de saint Jean, celle de saint Jude et la seconde de saint Pierre.

1. *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, Leipzig, 1909.

Il est probable qu'il devait connaître l'épître aux Hébreux, puisque Tertullien en parle, en l'attribuant à Barnabé, mais lui non plus ne la croyait pas paulinienne et ne la regardait pas comme canonique. Von Soden[1] n'en a pas retrouvé non plus des citations dans les autres écrivains du temps. Cependant Heidenreich[2] affirme qu'on trouve dans les écrits faussement attribués à saint Cyprien quatre citations de l'épître aux Hébreux et une de l'épître de saint Jude.

Aux écrits cités par saint Cyprien, von Soden ajoute la seconde épître de saint Jean citée dans les *Sententiae LXXXVII episcoporum* du concile de Carthage, tenu en 256, sous la présidence de saint Cyprien, et par Optat de Milève, IV, 5. Au milieu du IIIe siècle, l'église d'Afrique recevait donc comme canoniques tous les livres du Nouveau Testament sauf l'épître aux Hébreux, celle à Philémon, l'épître de saint Jacques, la troisième de saint Jean et celle de saint Jude. Celle-ci cependant était, d'après Zahn[3], reçue à Carthage vers l'an 200. La seconde épître de saint Pierre devait être dans le canon africain puisque nous la trouvons dans les manuscrits vieux latins d'origine africaine.

Autres écrivains latins. — Nous avons peu de témoignages à relever, sauf la persistance du refus à accepter l'épître aux Hébreux comme canonique, et au contraire l'acceptation de l'Apocalypse, malgré les doutes émis en Orient. Pour la première, le fait est constaté par Eusèbe[4], qui affirme qu'il en est chez les Romains, παρὰ Ῥωμαίων τισί, qui ne la regardent pas comme une œuvre de l'apôtre. Romains ici est syno-

1. *Opere citato.*
2. *Der neutestamentliche Text bei Cyprian verglichen mit den Vulgata-Text*, p. 136, Bamberg, 1900.
3. *Grundriss des nt. Kanons* p. 68.
4. *Hist. eccl.* VI, 20, 3.

nyme de Latins. Saint Jérôme[1] résume ainsi le témoignage de l'église latine sur cette épître : « Sed et apud Romanos usque hodie quasi apostoli Pauli non habetur. » Et ailleurs[2], il dit en parlant de cette épître : « Quod si eam Latinorum consuetudo non recipit inter canonicas Scripturas. » L'évêque de Pettau, en Pannonie, Victorin, mort en 303 ou 304, ne regardait pas non plus l'épître aux Hébreux comme paulinienne, puisqu'il affirme que Paul n'a écrit qu'à sept églises[3]. Optat de Milève ne cite pas l'épître aux Hébreux.

Nous trouvons cependant quelques témoignages d'écrivains occidentaux en faveur de l'authenticité paulinienne de l'épître aux Hébreux.

Commodianus. — L'évêque africain Commodianus, qui vivait probablement dans la seconde partie du IIIe siècle, fait allusion à l'épître aux Hébreux, mais il n'est pas un témoin très sûr quant aux livres tenus pour canoniques de son temps, car il cite l'épître de saint Jacques, qui n'était pas dans le canon africain, ou il imite des livres apocryphes, la Didachè, le Pasteur d'Hermas.

Ambrosiaster et Pélage. — Beaucoup plus tard, au commencement du Ve siècle, le commentateur des épîtres pauliniennes, désigné sous le nom d'Ambrosiaster, cite un passage de l'épître aux Hébreux, comme scripturaire[4] ; Pélage[5], dans son commentaire de l'épître aux Romains, affirme que l'épître aux Hébreux est de Paul : *Sicut dicit ipse Apostolus ad Hebraeos.* Cependant, ils n'ont ni l'un ni l'autre expliqué l'épître aux Hébreux dans leurs commentaires sur les épîtres pauliniennes.

1. *De Viris ill.* 53.
2. *Ep.* CXXIX, *ad Dardanum.*
3. *M. L.* V, col. 320.
4. *M. L.* XVII, col. 485.
5. *M. L.* XXX, col. 667.

Sur l'Apocalypse nous avons le témoignage de Victorin de Pettau, de tendance chiliaste, qui a écrit un commentaire sur ce livre [1]. Dans son traité *De Fabrica mundi*, il parle de ces vieillards « quos in Apocalypsi Joannis apostoli et evangelistae seniores vocat ». Lactance (260-340), chiliaste lui aussi, professe de même une grande estime pour l'Apocalypse. Il l'attribue expressément à Jean : *Sicut docet Joannes in Revelatione* [2]. Il nous apprend [3] que la prédication de Pierre a été écrite : *Petrus et Paulus Romae praedicaverunt et ea praedicatio in memoriam scripta permansit.* Il fait allusion à l'écrit intitulé : Prédication de Pierre, mais il ne nous dit pas s'il la tient pour Écriture.

Le Catalogue Mommsenianus. — Nous placerons ici une liste d'écrits canoniques qui se trouve dans le codex Cheltenham. Ce catalogue se trouve dans ce manuscrit, datant probablement de l'an 359, à la suite du *Liber generationis*, attribué à saint Hippolyte. Il a été publié par Mommsen [4]. Il donne d'abord la liste des livres de l'Ancien Testament, puis celle des livres du Nouveau Testament en indiquant le nombre de stiques : Quatre évangiles : Matthieu, Marc, Jean, Luc ; treize épîtres de Paul, Actes des apôtres ; Apocalypse ; trois épîtres de Jean — une seule, — deux épîtres de Pierre — une seule.

L'omission de l'épître aux Hébreux, des épîtres de saint Jacques et de saint Jude prouve qu'elles n'étaient pas tenues pour Écritures dans l'entourage du compilateur. La mention : *una sola*, après les épîtres de saint Jean et de saint Pierre, à moins que ce ne soit une opinion personnelle du copiste, indique que dans l'usage

1. *M. L.* V, col. 320.
2. *De div. Instit.* VII, c. XIV.
3. *De div. Instit.* IV, 21.
4. *Hermes*, XXI, 1886, p. 142-156.

ecclésiastique une seule de ces épîtres était employée. Ce canon, probablement d'origine africaine, a dû être dressé vers le milieu du IVe siècle. Il prouve que, cent ans après la mort de saint Cyprien, l'épître aux Hébreux n'était pas encore tenue pour canonique dans l'église d'Afrique[1].

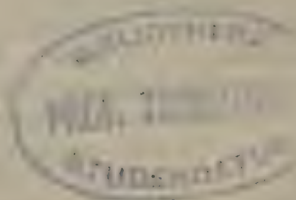
Nous constaterons qu'au milieu du IVe siècle l'Église latine tient pour inspirés les quatre évangiles, les Actes des apôtres, treize épîtres de saint Paul, la première épître de saint Pierre, la première épître de saint Jean et l'Apocalypse. L'épître aux Hébreux est connue, mais n'est pas encore reçue comme paulinienne, sauf par quelques-uns. Les épîtres de saint Jacques et de saint Jude, la seconde épître de saint Pierre, la seconde et la troisième épître de saint Jean ne sont pas mentionnées.

1. La question du canon du Nouveau Testament dans le codex Cheltenham a été étudiée en détail par W. Sanday, *Studia biblica et ecclesiastica*, p. 243. Oxford, 1891.

QUATRIÈME SECTION

PROMULGATION DE LISTES DES LIVRES DU NOUVEAU TESTAMENT, DE L'AN 350 A L'AN 450

Eusèbe avait essayé de fixer la tradition de l'Église sur l'autorité qui était attribuée aux livres du Nouveau Testament, et il avait constaté qu'ils n'étaient pas tous placés au même rang par les diverses églises de la chrétienté. Il n'avait pas eu cependant l'intention de dresser une liste officielle des écrits néotestamentaires. Ce travail va être essayé par les écrivains subséquents et par les assemblées conciliaires, soit en Orient, soit en Occident. C'est donc dans une période de codification des écrits du Nouveau Testament que nous entrons.



CHAPITRE PREMIER

ÉGLISES D'ORIENT.

§ 1. — Église d'Alexandrie.

Saint Athanase. — Il était d'usage à Alexandrie que la date de la fête de Pâques fût fixée par une épître du patriarche. En l'an 367, saint Athanase, évêque d'Alexandrie, écrivit sa trente-neuvième lettre festale dans laquelle il rapporte la liste des livres des saintes Écritures, telle qu'elle était acceptée à Alexandrie. Il fait précéder sa liste de quelques réflexions sur la nécessité de dresser celle-ci ; ce qui nous explique l'état du canon néotestamentaire à cette époque. Il craint que les chrétiens ne soient trompés par les ruses des hommes et qu'ils ne se mettent à lire les livres appelés apocryphes, égarés qu'ils seront par la ressemblance de leurs titres avec ceux des livres véritables et, à l'imitation de saint Luc, il dira aussi : « Puisque quelques-uns ont entrepris de fabriquer pour eux-mêmes des écrits dits apocryphes et de les mêler avec l'Écriture inspirée sur laquelle nous sommes pleinement informés, à savoir de la manière dont elle a été transmise aux Pères qui ont été dès le commencement les témoins oculaires et auriculaires de la parole, il m'a semblé bon à moi aussi, poussé par les vrais frères, et l'ayant appris précédemment, de placer en ordre les livres qui sont

canonisés, τὰ κανονιζόμενα, et qui nous ont été transmis par tradition, καὶ παραδοθέντα, et que l'on croit divins, πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία, afin que chacun, s'il a été trompé, connaisse ceux qui l'ont trompé et que celui qui est demeuré pur se réjouisse du rappel de ces livres. »

Saint Athanase cite d'abord les livres de l'Ancien Testament, au nombre de vingt-deux. « Mais, continue-t-il, il ne faut pas tarder de parler de ceux du Nouveau Testament. Car ce sont ceux-ci : les quatre évangiles, selon Matthieu, selon Marc, selon Luc, selon Jean ; ensuite les Actes des apôtres et les épîtres des apôtres, appelées catholiques, au nombre de sept : une de Jacques, mais deux de Pierre, ensuite trois de Jean et avec celles-ci une de Jude. Ajoutées à celles-ci, il y a quatorze épîtres de Paul, écrites dans l'ordre suivant : la première aux Romains, ensuite deux aux Corinthiens et après celles-ci une aux Galates et, en suivant, une aux Ephésiens, puis aux Philippiens et aux Colossiens ; après celles-ci deux aux Thessaloniciens et celle aux Hébreux, et immédiatement après deux à Timothée et une à Tite et, la dernière, celle à Philémon et enfin l'Apocalypse de Jean.

« Ces livres sont les fontaines du salut, de sorte que ceux qui ont soif soient abreuvés de ces paroles ; en eux seuls l'enseignement de la piété est transmis. Que personne ne les augmente, ni ne les diminue... Mais pour une plus grande exactitude, j'ajoute aussi qu'il y a encore, outre les précédents, d'autres livres, non canonisés à la vérité, mais placés par les Pères pour être lus par ceux qui veulent être instruits sur la parole de la piété : La Sagesse de Salomon, la Sagesse de Sirach, Esther et Judith, Tobie et la Doctrine appelée des apôtres et le Pasteur. Et pareillement, mes chers (frères), ces livres étant canonisés et étant lus, qu'il ne soit fait aucune mention des livres apocryphes. Car ce sont

des inventions d'hérétiques, qui les ont écrits comme ils ont voulu, leur attribuant des années, afin que, rejetant les anciens livres, ils puissent tromper les simples par leurs livres. »

Des paroles mêmes de saint Athanase, il ressort que, de son temps, à Alexandrie, il n'y avait pas de liste officielle des livres du Nouveau Testament, puisqu'il reconnaît que c'est, de sa part, une grande hardiesse de dresser cette liste. Cependant, il n'innove rien, déclarant canonisés les livres que recevait la tradition alexandrine. Toutefois, il n'admet pas parmi les livres canonisés la Doctrine des douze apôtres et le Pasteur qui, à un moment donné, avaient été reçus comme inspirés à Alexandrie. Il ne veut pas cependant les rejeter complètement et déclare qu'ils peuvent être lus pour l'enseignement de la piété.

Le canon des livres néotestamentaires que dresse saint Athanase est exactement celui du concile de Trente, sauf pour l'ordre des livres; les épîtres catholiques sont placées immédiatement après les Actes des apôtres. Il mentionne celles-ci ainsi que l'Apocalypse, sans rappeler les doutes qui avaient été soulevés à propos de quelques-uns de ces livres. Il n'avait pas à le faire dans une lettre pastorale; s'adressant au peuple, il devait s'en tenir à l'opinion générale.

Didyme d'Alexandrie. — L'accord cependant n'existait pas encore, au sujet de la seconde épître de saint Pierre, en particulier. Dans son Commentaire sur les épîtres catholiques, Didyme d'Alexandrie († *circa* 395) déclare que la seconde épître de saint Pierre est apocryphe : « Non est igitur ignorandum praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur, non tamen in canone est[1]. » Il ne veut pas dire que

1. *Com. in epist. cath. M. G.* XXXIX, col. 1774.

l'épître a été falsifiée, mais que, bien que lue en public, elle n'était pas canonique. La distinction entre livres canoniques et livres lus en public est la même que celle qu'a faite saint Athanase. La lecture en public n'était donc pas le seul critérium de canonicité.

L'Apocalypse a été citée par Didyme[1], par Isidore de Péluse († *circa* 440), et par saint Cyrille d'Alexandrie[2] († 444), mais elle ne jouissait pas de la même autorité dans les églises orientales, en dehors d'Alexandrie.

§ 2. — Églises de Palestine, d'Asie Mineure et de Chypre.

Saint Cyrille de Jérusalem. — Le témoignage négatif de saint Cyrille de Jérusalem († 386) est significatif au sujet de l'Apocalypse. Dans sa quatrième Catéchèse, écrite probablement en 348, il parle des saintes Écritures et en dresse le canon. « Par désir de la science, apprends donc de l'Église, dit-il au catéchumène, quels sont les livres de l'Ancien Testament et quels sont ceux du Nouveau, et pour moi ne connais rien des apocryphes. Car toi qui ne connais pas les livres acceptés par tous, τὰ παρὰ πᾶσιν ὁμολογούμενα, pourquoi te fatigues-tu en vain sur les livres apocryphes, περὶ τὰ ἀμφιβαλλόμενα? » Il invite le catéchumène à connaître les vingt-deux livres de l'Ancien Testament et raconte comment ils ont été traduits en grec. Il le met ensuite en garde contre les livres apocryphes. « Occupe-toi, lui dit-il, avec zèle seulement de ces livres que nous lisons en public dans l'Église. » Après avoir nommé les livres de l'Ancien Testament, il catalogue ceux du Nouveau : « Quatre

1. *De Trin.* III, 3. *M. G.* XXXIX, col. 840.
2. *De ador. in spiritu et veritatis*, VI. *M. G.* LXVIII, col. 433.

évangiles seulement; les autres sont pseudépigraphes et nuisibles. Les manichéens ont aussi écrit un évangile selon Thomas, lequel par le doux son du surnom évangélique corrompt les âmes des simples. Reçois aussi les Actes des douze apôtres; après ceux-ci les sept épîtres catholiques de Jacques et de Pierre, de Jean et de Jude; et, comme le sceau de tous ces livres et la dernière chose des disciples, les quatorze épîtres de Paul. » L'Apocalypse n'est pas nommée. Et Cyrille ajoute : « Quant à tous les autres livres, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα, place-les en dehors, en seconde ligne. Et tous ceux qui ne sont pas lus dans les églises, ne les lis pas non plus en ton particulier, comme tu l'as appris. » Il est difficile de ne pas conclure que saint Cyrille excluait l'Apocalypse de la liste officielle des livres néotestamentaires. Il semble même qu'il la range parmi les apocryphes, car dans sa quinzième Catéchèse, parlant de l'Antichrist [1], dont il aurait trouvé une mention si formelle dans l'Apocalypse, il déclare qu'il a puisé ses renseignements dans les livres canonisés et surtout dans le prophète Daniel, et ailleurs [2] il ajoute : non dans des apocryphes. Il fait ici allusion probablement à l'Apocalypse. Cependant il lui a emprunté [3] quelques explications des textes prophétiques, mais sans la nommer.

Saint Grégoire de Nazianze. — Nous retrouvons la même omission de l'Apocalypse dans la liste des livres néotestamentaires qu'a dressée saint Grégoire de Nazianze († 389 ou 390); elle est en vers. L'ordre des livres est le même que celui du concile de Trente : « Et maintenant compte aussi (les livres) du nouveau mystère. Matthieu a écrit aux Hébreux les choses mer-

1. *M. G.* XXXIII, col. 886.
2. *M. G.* XXXIII, col. 892.
3. *M. G.* XXXIII, col. 892.

veilleuses du Christ, Marc a écrit à l'Italie, Luc à l'Achaïe, mais Jean, le grand héraut qui parcourt les cieux, à tous. Ensuite, les Actes des sages apôtres, quatorze épîtres de Paul; sept catholiques desquelles une de Jacques, deux de Pierre, trois de Jean; celle de Jude est la septième. Tu as tous les livres; s'il en est en dehors de ceux-ci, ce n'est pas dans les légitimes[1]. » Cependant, saint Grégoire a cité l'Apocalypse avec respect en l'attribuant à l'apôtre saint Jean. Parlant des anges des églises, il ajoute : « Comme Jean m'apprend dans l'Apocalypse. »

Saint Basile le Grand, évêque de Césarée en Cappadoce, l'ami de saint Grégoire de Nazianze, cite aussi l'Apocalypse, I, 8, comme étant de saint Jean[2].

Son frère, ***saint Grégoire de Nysse,*** l'a citée de la même façon, et il l'appelle Écriture : τῆς γραφῆς ὁ λόγος[3]. Cependant, ailleurs[4] il fait précéder un passage de l'Apocalypse, III, 5, de ces mots ambigus : Ἤκουσα τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου ἐν ἀποκρύφοις πρὸς τοὺς τοιούτους δι' αἰνίγματος λέγοντος. Faut-il traduire ἐν ἀποκρύφοις par « en paroles mystérieuses » ou par « dans les apocryphes »? C'est difficile à déterminer. Le premier sens formerait un pléonasme à cause de δι' αἰνίγματος. Il semblerait plus probable qu'il y a lieu d'adopter le second. Saint Grégoire aurait placé l'Apocalypse parmi les apocryphes, c'est-à-dire parmi les livres qui n'étaient pas lus publiquement. Nous devons conclure qu'à cette époque, en Cappadoce, on regardait l'Apocalypse comme l'œuvre de saint Jean l'apôtre, mais qu'on ne la lisait pas dans les églises, probablement à cause de son obscurité.

1. *M. G.* XXXVII, col. 474.
2. *Adv. Eunom.* II, 14. *M. G.* XXIX, col. 600.
3. *Adv. Apoll.* XXXVII. *M. G.* XLV, col. 1208.
4. *Oratio in ordin. suam,* I, p. 876.

Nous allons trouver plus de précision dans un autre document.

Saint Amphiloque. — A la suite des poèmes de saint Grégoire de Nazianze, on en trouve un intitulé : *Iambes à Séleucus*[1]. On croit actuellement qu'il a été écrit par saint Amphiloque, évêque d'Iconium en Lycaonie, vers 374. Il n'a rien de remarquable au point de vue poétique, mais nous renseigne sur l'opinion que l'on se faisait à cette époque des écrits néotestamentaires. Saint Amphiloque fait précéder sa liste des livres canoniques des considérations suivantes : « Outre tout cela, il convient surtout d'apprendre ceci : Tout livre n'est pas sûr qui a acquis le nom vénérable d'Écriture, car il y en a quelques-uns qui sont des livres avec de faux noms, ψευδώνυμοι. Quelques-uns sont au milieu et proches, comme on pourrait dire, des paroles de la vérité. D'autres sont illégitimes et très dangereux, comme des monnaies faussement estampées et illégitimes, qui portent l'inscription du roi, mais sont de faux aloi, falsifiant la matière. A cause de ces choses, je te dirai les livres inspirés. » Il cite alors vingt-deux livres du Nouveau Testament et ajoute : « Il est temps pour moi de nommer les livres du Nouveau Testament. Reçois seulement quatre évangélistes : Matthieu, ensuite Marc, auxquels tu ajoutes Luc, le troisième en nombre, et Jean le quatrième pour le temps, mais le premier pour la hauteur des doctrines... Reçois aussi le second livre de Luc, celui des Actes catholiques des apôtres. Ajoute ensuite le vase d'élection, le héraut des Gentils, l'apôtre Paul, qui a écrit avec science aux églises deux fois sept épîtres. (Suivent les titres.) Quelques-uns disent que l'épître aux Hébreux est illégitime. Ils ne parlent pas bien, car la grâce est légi-

1. *M. G.* XXXVII, col. 1593.

time, γνησία γὰρ ἡ χάρις. Eh bien, quoi encore? Quelques-uns disent qu'il faut recevoir sept épîtres catholiques, d'autres trois seulement, une de Jacques, une de Pierre, une de Jean. Quelques-uns reçoivent trois épîtres de Jean et y ajoutent deux de Pierre et celle de Jude, la septième. Et encore quelques-uns admettent après examen, ἐγκρίνουσιν, l'Apocalypse de Jean, mais la plupart disent qu'elle est illégitime, νόθον. Ce canon des Écritures inspirées serait peut-être le plus véridique, Οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν. » Cette conclusion indique qu'il n'existait pas encore en ce temps, vers 380, de liste officielle des livres du Nouveau Testament. Remarquons cet emploi du mot *canon* des Écritures inspirées, que l'on trouve ici pour la première fois. Observons aussi que saint Amphiloque a appelé « catholiques » les Actes des apôtres, pour les distinguer des nombreux Actes apocryphes des apôtres qui circulaient de son temps.

Saint Épiphane († 403), évêque de Salamis, dans l'île de Chypre, donne la liste suivante des livres du Nouveau Testament : Les quatre évangiles saints, les quatorze épîtres du saint apôtre Paul, les épîtres catholiques de Jacques, de Pierre, de Jean et de Jude, qui les ont précédées et sont avec les Actes des apôtres, qui sont de la même époque, καὶ ἐν ταῖς πρὸ τούτων καὶ σὺν ταῖς ἐν τοῖς αὐτῶν χρόνοις πράξεσι τῶν ἀποστόλων, et l'Apocalypse de Jean. Le passage sur les épîtres catholiques et les Actes des apôtres est assez ambigu. Il semblerait que saint Épiphane a voulu dire que les Actes ont été écrits antérieurement aux épîtres pauliniennes, mais avec les épîtres catholiques. Il est plus probable qu'il fait allusion à la collection de ces livres et remarque que les Actes des apôtres y sont placés avant les épîtres pauliniennes avec les épîtres catholiques, et que ce livre contient les faits contemporains de ces épîtres. Quant

à l'Apocalypse, il l'accepte comme une partie du don spirituel du saint apôtre, ἐκ τοῦ αὐτοῦ χαρίσματος τοῦ ἁγίου [1]. Il paraît cependant excuser les Aloges de n'avoir pas reçu ce livre : « S'ils recevaient l'évangile et rejetaient seulement l'Apocalypse, on pourrait dire qu'ils font cela sous prétexte de précision rigoureuse, κατὰ ἀκριϐολογίαν, ne recevant pas un apocryphe, ἀπόκρυφον μὴ δεχόμενοι, à cause des choses obscures et profondes que contient l'Apocalypse [2]. »

Avant de clore les témoignages des écrivains du IVe siècle sur les listes de livres du Nouveau Testament, rappelons celles du concile de Laodicée et des Constitutions apostoliques, de date incertaine, mais qu'on peut fixer vers la seconde moitié du IVe siècle.

Le concile de Laodicée, ville de la Phrygie Pacatienne, eut lieu probablement vers 360-365. La question de savoir si le catalogue des Livres saints, placé à la fin du canon 59e ou au canon 60e, est authentique a été très discutée. D'une étude approfondie Wescott [3] et Zahn [4] s'accordent à conclure qu'il ne fait pas partie du texte original. Zahn le croit ancien; Westcott le tient pour un appendice contemporain des canons du concile de Laodicée. Gregory l'attribue à un copiste qui a voulu compléter le canon 59e. Les manuscrits ne sont pas d'ailleurs en accord sur la teneur de ce canon. Le voici tel qu'il est donné par Zahn [5] : « Ces psaumes populaires, ἰδιωτικούς, et non plus les livres non canonisés, ἀκανόνιστα, ne doivent pas être lus dans l'église, mais les seuls livres de l'Ancien et du Nouveau Testament... Ceux-ci sont les livres du Nouveau Testament :

1. *Haer.* LI, 35.
2. *Haer.* LI.
3. *History of the canon of the N. T.* London, 1881, 5e éd. p. 431.
4. *Geschichte des nt. Kanons*, 2e Band, Leipzig, 1890, p. 193.
5. *Loco citato.*

Les évangiles selon Matthieu, selon Marc, selon Luc, selon Jean. Les Actes des apôtres. Sept épitres catholiques : une de Jacques, deux de Pierre, trois de Jean, une de Jude ; quatorze épitres de Paul : une aux Romains, deux aux Corinthiens, une aux Galates, une aux Éphésiens, une aux Philippiens, une aux Colossiens, deux aux Thessaloniciens, une aux Hébreux, deux à Timothée, une à Tite, une à Philémon. »

L'épitre aux Hébreux a été placée après les épitres adressées à des communautés, avant celles qui étaient écrites à des particuliers. On remarquera l'omission de l'Apocalypse.

Les *Constitutions apostoliques* sont une compilation de divers documents, faite probablement dans la seconde moitié du IVe siècle. Nous n'avons pas à entrer dans la controverse qui a été soulevée à propos de la date des Constitutions apostoliques. Nous avons cité antérieurement la liste des livres du Nouveau Testament qui devaient être lus dans les assemblées du culte.

A la fin du livre VIIIe des Constitutions apostoliques se trouvent 85 canons apostoliques, dont on reporte la date au commencement du ve siecle. Le 85e commence ainsi : « Que les livres suivants soient pour vous tous, clercs et laïques, vénérables et saints... Mais nos livres, c'est-à-dire ceux du Nouveau Testament, sont : Quatre évangiles de Matthieu, Marc, Luc et Jean ; quatorze épitres de Paul, deux épitres de Pierre, trois de Jean, une de Jacques, une de Jude ; deux épitres de Clément et les Constitutions en huit livres, dictées par moi, Clément, aux évêques, qu'il ne faut pas publier devant tout le monde, à cause des mystères, τὰ μυστικά, qui y sont contenus et les Actes de nous, les apôtres. »

Les épitres de Clément et les Constitutions apostoliques sont placées ici pour leur donner de l'autorité,

mais l'auteur ne les tient pas pour canoniques, puisqu'il recommande de ne pas les lire en public.

On remarquera ici encore l'omission de l'Apocalypse.

§ 3. — Église d'Antioche.

Saint Jean Chrysostome. — Nous aurions beaucoup à apprendre des exégètes de l'école d'Antioche; malheureusement presque tous leurs ouvrages sont perdus. Un des plus remarquables fut saint Jean Chrysostome, né à Antioche, en 347 et mort en 407. Ses homélies sur les Livres saints sont bien connues et ont été utilisées par tous ceux qui après lui ont eu à expliquer les saintes Écritures. Dans l'édition de ses œuvres qu'ont publiée les Bénédictins, on trouve une *Synopsis sacrarum Scripturarum*[1] que l'éditeur croit pouvoir attribuer à saint Jean Chrysostome. Après la citation des livres de l'Ancien Testament, on lit: « Voici les livres du Nouveau, les quatorze épîtres de Paul, les quatre évangiles, deux des disciples du Christ, Jean et Matthieu, deux de Luc et de Marc, disciples, l'un de Pierre et l'autre de Paul... le livre des Actes et trois épîtres catholiques. » Ces trois épîtres doivent être l'épître de saint Jacques, la première de saint Pierre et la première de saint Jean. Saint Jean Chrysostome ne semble pas avoir connu les quatre autres épîtres catholiques. Dans le même volume se trouve une homélie que Montfaucon ne croit pas être de saint Jean Chrysostome, mais provenir de l'école d'Antioche; il y est dit que la première épître de saint Jean est parmi les livres ecclésiastiques, non parmi les apocryphes; les Pères rejet-

1. *Ed. bén.* t. VI, p. 314. — *M. G.* LVI, col. 313.

tent du canon, ἀποκανονίζουσι, la seconde et la troisième.

Dans son Homélie sur l'évangile de saint Jean, 34, saint Jean Chrysostome rapporte une citation des Proverbes, XXVI, 11, que l'on retrouve dans II Pierre, II, 22. L'a-t-il empruntée au premier ou au second écrit? Plutôt au premier, car sa citation s'en rapproche davantage. Un ami de saint Jean Chrysostome, Palladius, qui a écrit un Dialogue sur la vie de Jean, évêque de Constantinople, à la bouche d'or [1], lui fait citer des passages de la deuxième épitre de saint Pierre, de la troisième de saint Jean et de celle de saint Jude. Cela prouverait qu'il les a connues, mais non qu'il les a tenues pour canoniques. Il en est de même pour l'Apocalypse, malgré l'affirmation de Suidas [2] que saint Jean Chrysostome reçoit les trois épîtres de saint Jean et l'Apocalypse; on constate qu'il n'a jamais cité ce dernier livre, ce qui nous oblige à conclure qu'il ne le rangeait pas parmi les canoniques. En fait, son canon des livres saints était celui de la Peschitto, la version syriaque de son temps.

Théodore de Mopsueste. — Théodore, évêque de Mopsueste en Cilicie, né aux environs de l'an 350 et mort en 428, fut lui aussi un représentant de l'école d'Antioche. Il nous reste seulement des fragments de ses œuvres qu'on trouvera rassemblés dans le tome LVI de la *Patrologie grecque* de Migne. Il y aura lieu d'y ajouter les morceaux découverts dans les cinquante dernières années.

Léonce de Byzance, VIe siècle, a porté sur Théodore un jugement très sévère [3] : « Theodorus... audet contra gloriam Spiritus Sancti, cum omnes scripturas humiliter et demisse interpretans, tum vero a numero sacrarum

1. Edité par Ém. Bigot, Paris, 1680.
2. *Lexique*, au mot Ἰωάννης.
3. *Contra Nestor. et Eutych. M. G.* LXXXVI, col. 136.

Scripturarum divine praescripto et indicato eas separans. » Il l'accuse d'avoir rejeté l'épître de saint Jacques et les autres épîtres catholiques qui suivent[1]. Il est donc probable que Théodore recevait la première de saint Pierre et la première de saint Jean, placées avant. On ne nous dit pas son opinion sur l'Apocalypse, mais il est probable que, comme ses contemporains de l'école d'Antioche, il ne la tenait pas pour canonique. Il a écrit des commentaires sur les quatorze épîtres de saint Paul et il a cité l'épître aux Hébreux comme étant de l'apôtre saint Paul.

Théodoret. Né à Antioche vers 393, il devint évêque de Cyrrhus, dans la Syrie supérieure, où il mourut vers 458. Il a écrit des commentaires sur les épîtres de saint Paul. Dans sa préface à l'épître aux Hébreux, il affirme que ce sont les ariens qui l'ont retranchée du canon[2]. « Depuis que les églises ont eu communication des lettres apostoliques, elles ont pris leur édification dans l'épître aux Hébreux. Si cela ne suffisait pas pour persuader les ariens, ils auraient dû s'en rapporter à Eusèbe de Palestine qu'ils tiennent pour fauteur de leurs dogmes, car il avoue que cette lettre est de saint Paul et que tous les anciens l'ont reçue comme telle. » On ne voit pas que, si quelques-uns l'ont fait, tous les ariens aient rejeté l'authenticité paulinienne de l'épître aux Hébreux. Théodoret, élève de Théodore de Mopsueste, n'a pas cité l'Apocalypse.

§ 4. — Église syrienne du nord.

Revenons en arrière dans l'ordre du temps pour citer les témoignages des écrivains de la Syrie septentrionale, Aphraates, le sage Persan, et saint Éphrem.

1. *Loco citato.*
2. *M. G.* LXXXII, col. 674.

Aphraates, dont les Lettres ou Homélies ont été écrites vers 337-345, a cité l'Évangile du Christ, c'est-à-dire probablement le Diatessaron qui était à cette époque l'Évangile en usage dans l'église syrienne. Il ne cite aucun évangile par le nom de son auteur. Ses formules de citations évangéliques sont uniformément : « Il est écrit » ou « le Sauveur dit ». Une fois cependant il a écrit : Jean dit. Il a cité les Actes des apôtres sous le titre de Prédication ou Actes des douze apôtres. Il a rapporté plus de deux cents versets empruntés à toutes les épîtres de saint Paul, sauf à la deuxième aux Thessaloniciens et à celle à Philémon. Il n'a cité aucun passage des épîtres catholiques ou de l'Apocalypse. Zahn[1] fait remarquer que ce silence indique ou que ces livres n'étaient pas connus sur les bords du Tigre, ou qu'on ne les regardait pas comme partie du Nouveau Testament. Et cela paraît d'autant plus probable qu'Aphraates, lorsqu'il traite des questions eschatologiques, aurait dû utiliser l'Apocalypse.

Saint Éphrem naquit à Nisibe au commencement du IVe siècle, et mourut à Édesse en 373. Son témoignage au sujet de la canonicité des livres du Nouveau Testament reste douteux, parce qu'il n'est pas en accord avec celui de la version syriaque liturgique, la Peschitto dont nous parlerons plus loin. Il a commenté le Diatessaron, auquel il donne le nom d'Évangile ou d'Écriture, mais il connaît aussi les évangiles separés, dont il cite des passages d'après la Peschitto. Il a commenté aussi les quatorze épîtres de saint Paul ; il a rapporté des passages de tous les autres écrits du Nouveau Testament, y compris l'Apocalypse, l'épître de saint Jacques, celle de saint Jude, la seconde de saint Pierre, la deuxième et la troisième de saint Jean qui

1. *Gesch.* I, p. 374.

cependant n'étaient pas dans la Peschitto. Il a pu connaître ces livres dans le texte grec et s'en servir, bien qu'ils ne fussent pas dans l'usage public. On remarquera que, dans les œuvres de saint Éphrem dont nous avons le texte syriaque, il ne se trouve qu'une citation de l'Apocalypse, V, 1, et une allusion à un passage de la seconde épître de saint Pierre, III, 10.

Saint Éphrem a connu et accepté comme authentiques une lettre des Corinthiens à saint Paul et la réponse de l'apôtre dont nous avons une traduction arménienne et deux versions latines, trouvées l'une par M. Berger dans une Bible latine, cotée E 53 inferior à la Bibliothèque ambrosienne de Milan, et l'autre par M. Bratke dans un manuscrit de Laon. Il faudrait établir si ces lettres apocryphes, citées dans le texte arménien des écrits de saint Éphrem, se trouvent aussi dans le texte syriaque. L'authenticité de cette partie arménienne des commentaires de saint Éphrem est très douteuse.

Remarquons que, d'après Zahn[1], cette correspondance apocryphe qui faisait partie des Actes de Paul, écrits en grec vers l'an 170, fut introduite dans le canon syrien dans le courant du IIIe siècle, ce qui nous expliquerait l'usage qu'en ont fait saint Éphrem et Aphraates. Tous deux ont cité comme authentique le cinquième verset de la réponse de saint Paul aux Corinthiens. Saint Éphrem affirme que les disciples de Bardesane ne reçoivent pas ces lettres, mais seulement les catholiques.

Junilius. — Bien qu'il ait vécu au VIe siècle, nous devons, pour compléter les témoignages de l'église syrienne, placer ici celui de Junilius, d'origine africaine

1. *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1904, p. 53.

et questeur du sacré palais de l'empereur Justinien. Dans son ouvrage : *Instituta regularia divinae legis*[1], publié probablement en l'an 556, il se rattache aux enseignements de l'école de Nisibe en Syrie, sur les saintes Écritures. Il divise les livres de l'Écriture en deux classes : Dans la première, à laquelle seule il donne le nom d'Écriture canonique, les livres sont d'une autorité parfaite; elle se compose : 1° de livres historiques : outre ceux de l'Ancien Testament, les quatre évangiles et les Actes pour le Nouveau; 2° de livres prophétiques : les Orientaux ont beaucoup douté de l'Apocalypse; 3° de livres proverbiaux ou paraboliques : le Nouveau Testament n'en a aucun; 4° de livres doctrinaux : les quatorze épîtres de saint Paul dans l'ordre actuel, la première épître de saint Pierre et la première de saint Jean. Dans la seconde classe sont les livres ajoutés par plusieurs, mais d'autorité moyenne (*mediae*). Outre ceux de l'Ancien Testament, il y a l'épître de saint Jacques, la deuxième de saint Pierre, celle de saint Jude, la deuxième et la troisième de saint Jean.

Aux témoignages des écrivains, nous devons ajouter ceux des versions orientales et des manuscrits grecs les plus anciens.

§ 5. — Versions orientales.

1. ***Version syriaque.*** — Nous n'avons qu'une seule version syriaque ancienne, la Peschitto, qui contienne en entier le Nouveau Testament, reçu dans l'Église syrienne. Des versions syriaques curetonienne et sinaïtique il ne nous reste que les quatre évangiles à peu près complets. Il est possible que ces versions n'aient jamais été représentées que par les évangiles.

1. *M. L.* LXVIII.

La date de traduction de la Peschitto reste indécise; nous aurons à nous en occuper dans le second volume de cet ouvrage. A l'époque où nous sommes parvenu elle existait (IVe siècle), puisque saint Ephrem s'en sert comme d'un texte déjà ancien. Elle contenait les quatre évangiles, les Actes des apôtres et les quatorze épîtres de saint Paul.

Ainsi que nous l'avons vu précédemment, l'église syrienne d'Édesse ne recevait primitivement que les écrits susmentionnés. Nous constatons que dans le courant du IVe siècle, la Peschitto contenait de plus l'épître de saint Jacques, la première de saint Pierre et la première de saint Jean. Quant aux quatre autres épîtres catholiques, on les trouve dans un manuscrit de la Peschitto de l'an 823; l'Apocalypse est dans un manuscrit de l'an 1088. Ces derniers écrits n'ont cependant pas été admis dans le canon officiel de l'église syrienne.

Plaçons ici un catalogue syriaque d'écrits canoniques, qu'a trouvé Mrs Smith Lewis dans un manuscrit du couvent de Sainte-Catherine au mont Sinaï, et qu'elle a publié en 1894 [1]. Il contient les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec indication du nombre de stiques pour chacun : évangile de Matthieu, 2.522 stiques; évangile de Marc, 1.675 stiques; évangile de Luc, 3.083 stiques; évangile de Jean, 1.737; en tout, 9.218 stiques pour les évangiles. Actes des apôtres, 2.720 stiques; l'épître de Paul l'apôtre aux Galates, 265 stiques; la première épître aux Corinthiens, 946 stiques; la deuxième épître aux Corinthiens, 653; l'épître aux Romains, 825 stiques; l'épître aux Hébreux, 837 stiques; l'épître aux Colossiens, 275 sti-

1. *A Catalogue of the Syriac Mss. in the Convent of St Katharine on Mount Sinaï*, p. 11-14, London, 1894.

ques; l'épître aux Éphésiens, 318 stiques; l'épître aux Philippiens, 318 stiques; l'épître aux Philippiens, 235 stiques; la première épître aux Thessaloniciens, 417 stiques; la deuxième épître aux Thessaloniciens, 118 stiques; la deuxième épitre à Timothée, 114 stiques; l'épître à Tite, 116 stiques; l'épître à Philémon, 53 stiques. En tout, 5.076 stiques pour l'Apôtre.

Nous ne savons quelle autorité il faut attribuer à ce catalogue syriaque. Il ne contient ni les épîtres catholiques, ni l'Apocalypse. Nous ne pouvons nous étonner de ces omissions, puisque, à l'époque où il fut composé, c'est-à-dire vers l'an 400, ces livres n'étaient pas tenus pour canoniques dans l'église syrienne orientale. Cependant, dès le commencement du ve siècle, il y a une tendance marquée à tenir comme inspirées les trois grandes épîtres catholiques. Saint Jean Chrysostome et Théodoret les citent tout comme les épîtres pauliniennes.

Ce qui paraîtra le plus singulier dans ce catalogue, c'est qu'il cite une seconde épître aux Philippiens et qu'il omet la première épître à Timothée. Y a-t-il un rapport entre cette addition et cette omission?

On trouvera de nombreux renseignements sur les écrits apostoliques reçus par les écrivains syriens depuis le milieu du IVe siècle jusqu'à l'établissement définitif du schisme, dans l'ouvrage de W. Bauer, *Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche*, Giessen, 1903.

2. ***Version arménienne***. — L'Église arménienne ne connut d'abord le Nouveau Testament qu'en syriaque; c'est au ve siècle seulement que fut faite la traduction arménienne. Elle contenait tous les livres du Nouveau Testament, sauf l'Apocalypse qui ne fut traduite qu'au xe siècle. Aux épîtres de saint Paul était ajoutée la cor-

respondance apocryphe entre saint Paul et les Corinthiens dont nous avons déjà parlé.

3. ***Version éthiopienne***. — Elle contient tout le Nouveau Testament et, en outre, les lettres de Clément Romain et le *Synodus*, c'est-à-dire les Constitutions apostoliques[1].

Les autres versions arabe, géorgienne, gothique ne présentent aucun intérêt pour l'étude du canon.

§ 6. — Les manuscrits grecs.

Les manuscrits grecs du Nouveau Testament apportent leur témoignage, soit à cause des livres qu'ils contiennent, soit par les listes d'écrits canoniques, ajoutées à quelques-uns d'entre eux.

Le *Codex Vaticanus* est vraisemblablement le plus ancien manuscrit du Nouveau Testament. Il a dû être écrit vers la fin du IVe siècle. Outre l'Ancien Testament presque en entier, il contient les quatre évangiles, les Actes des apôtres, les épîtres catholiques et les épîtres de saint Paul jusqu'à Hébreux, IX, 14, καθά, inclusivement; le reste de l'épître ainsi que les épîtres pastorales, Philémon et l'Apocalypse ont été ajoutés au XVe siècle à l'aide d'un manuscrit appartenant au cardinal Bessarione. D'après Rahlfs, le manuscrit contenait en outre la Didachè et le Pasteur d'Hermas. Le *Vaticanus* est un représentant de l'école alexandrine. Quelques critiques cependant le croient originaire de la Grande-Grèce.

Le manuscrit *Sinaïticus* est aussi de l'école alexandrine et probablement de la fin du IVe siècle. Il contient tous les livres du Nouveau Testament, rangés dans l'or-

1. GREGORY, *op. cit.* p. 556.

dre suivant : les évangiles, les quatorze épîtres de saint Paul — l'épître aux Hébreux est placée avant les épîtres pastorales, — les Actes des apôtres, les sept épîtres catholiques, l'Apocalypse. A la suite se trouvent l'épître de saint Barnabé et un fragment du Pasteur d'Hermas ; la fin du manuscrit manque.

On croit communément que ces deux manuscrits *Vaticanus* et *Sinaïticus* sont deux des cinquante manuscrits que fit copier Eusèbe, sur la demande de l'empereur Constantin.

Le manuscrit *Alexandrinus* est, ainsi que son nom l'indique, d'origine alexandrine ; il a été écrit probablement au ve siècle. En tête se trouve une liste des écrits canoniques ; d'abord les livres de l'Ancien Testament, puis ceux du Nouveau : quatre évangiles, Actes des apôtres, sept épîtres catholiques, quatorze épîtres de Paul, Apocalypse de Jean, première épître de Clément, deuxième épître de Clément. En même temps des livres, ὁμοῦ βιβλία, dix-huit psaumes de Salomon. On peut se demander si les livres qui se trouvaient à la suite du Nouveau Testament, et dont un seul est mentionné, étaient tenus pour canoniques comme les précédents.

Le *Codex Ephraemi rescriptus* est un palimpseste, écrit vers le ve siècle ; il est aussi de provenance alexandrine. Il contient des fragments de tous les livres du Nouveau Testament, sauf de la seconde épître de saint Jean et de la seconde épître aux Thessaloniciens. L'ordre des livres est le même que dans le *Codex Alexandrinus*.

Dans le *Codex Claromontanus*, grec-latin, coté D pour les épîtres de saint Paul, se trouve, après l'épître à Philémon et avant l'épître aux Hébreux, une liste des livres des saintes Écritures. Après l'énumération des livres de l'Ancien Testament sont catalogués ceux du

Nouveau : Euangelia IIII, Mattheum, Johannes, Marcus, Lucam. Epistulas Pauli, ad Romanos, ad Chorintios I, ad Chorintios II, ad Galatas, ad Efesios, ad Timotheum I, ad Timotheum II, ad Titum, ad Colosenses, ad Filimonem, ad Petrum I, ad Petrum II, Jacobi, Pr. Johanni epistula, Johanni epistula II, Johanni epistula III, Judae epistula, Barnabae epistula, Johannis revelatio, Actus apostolorum, Pastoris, Actus Pauli, Reuelatio Petri.

On remarquera l'omission des épîtres aux Philippiens, aux Thessaloniciens et aux Hébreux et la place qu'occupent dans la liste l'Apocalypse et les Actes des apôtres. Diverses questions se posent à propos de ce catalogue d'écrits.

Il est certain d'abord qu'il n'est pas du scribe qui a écrit le texte des treize épîtres de saint Paul, car le nombre des versets indiqués n'est pas en rapport avec ceux des épîtres copiées précédemment. L'ordre des épîtres n'est pas non plus le même. D'ailleurs, après l'épître à Philémon, le copiste a marqué que c'était la fin de son travail par les termes ordinaires : ἐπληρώθη, *explicit*. Très probablement l'épître aux Hébreux n'est pas non plus de ce scribe, mais plutôt de celui qui a copié la liste. En outre, le texte grec des épîtres est d'origine alexandrine, tandis que le catalogue ne reproduit pas le canon d'Alexandrie. Il se rattacherait plutôt à l'église d'Afrique, si l'on suppose que l'épître de saint Barnabé, placée après les épîtres de saint Jean, est l'épître aux Hébreux, ainsi que le croyait Tertullien. Cependant, si ce canon était africain, on n'y trouverait pas l'épître de saint Jacques, qui n'était pas reconnue par l'église d'Afrique. Zahn croit qu'il est d'origine grecque et doit remonter à la fin du IIIe ou du IVe siècle ; tandis que le manuscrit aurait été copié à la fin du Ve ou au commencement du VIe siècle. C'est, en effet,

au IIIe-IVe siècle et dans l'église d'Alexandrie que toutes les épîtres catholiques étaient reçues et que l'on attribuait une certaine autorité à l'épître de saint Barnabé, au Pasteur et à l'Apocalypse de Pierre. On objectera que l'omission de l'épître aux Hébreux est inexplicable si le catalogue est alexandrin, car cette épître a toujours été reçue comme Ecriture à Alexandrie. Mais ne peut-on pas supposer que l'omission de cette épître ainsi que celle des secondes épîtres de saint Jean et de celles aux Thessaloniciens, est due à la même cause, qui peut être la négligence du copiste, lequel, si nous nous en rapportons au texte qu'il nous a transmis, n'était pas très soigneux ou très habile? Quant à la place donnée aux Actes, nous n'en voyons pas la raison.

Resterait à savoir si nous n'avons pas là tout simplement une table des matières contenues dans un manuscrit, plutôt qu'un canon des Écritures. Cette conjecture se heurterait à cette difficulté qu'un manuscrit contenant toutes les matières indiquées eût dépassé de beaucoup la grosseur ordinaire des manuscrits.

Nous avons encore d'autres listes d'écrits canoniques, provenant de l'Eglise d'Orient. Nous les citerons plus tard à leur date respective de publication.

CHAPITRE II

ÉGLISE D'OCCIDENT.

§ 1. — Témoignages des écrivains.

Dans le courant du ɪvᵉ siècle, les rapports devinrent plus fréquents entre l'église d'Orient et celle d'Occident par le fait de la propagation en Occident de l'hérésie arienne. Les écrivains latins eurent donc à étudier les écrivains orientaux et à se servir de livres tenus pour canoniques par l'église d'Orient, mais que jusqu'à cette époque les Latins n'avaient pas acceptés.

Saint Hilaire, évêque de Poitiers († 368), se rattache à l'Orient par sa spéculation théologique et son exégèse. Il vécut, en effet, plusieurs années en Phrygie, où il avait été exilé. Dans le Prologue de son Commentaire sur les psaumes, § 15, il donne la liste des livres de l'Ancien Testament, mais il n'y ajoute pas celle du Nouveau.

Nous connaissons par ses œuvres les livres qu'il tenait pour canoniques : les quatre évangiles, les Actes des apôtres, les quatorze épîtres de saint Paul. Il attribue l'épître aux Hébreux à Paul, *Paulus ad Hebraeos dixit*, et la cite comme Écriture [1]. Il cite aussi comme Écriture l'épître de saint Jacques [2] et la seconde

1. *De Trinit.* IV, 11.
2. *Ib.* IV, 8.

épître de saint Pierre[1]. Il connaissait la première épître de saint Pierre et la première de saint Jean.

Quelques autres écrivains latins, Lucifer de Cagliari[2], Victorinus[3], Gaudentius[4], Faustinus[5], saint Ambroise[6] se servent aussi de l'épître aux Hébreux comme étant de saint Paul.

Lucifer de Cagliari a cité presque toute l'épître de saint Jude[7], sauf le passage emprunté à l'Assomption de Moïse et la citation du livre d'Hénoch. Saint Ambroise[8] a cité aussi cette épître.

Saint Philastre de Brescia. — Nous rencontrons ce mélange des traditions orientale et occidentale, surtout dans les écrits de saint Philastre, évêque de Brescia (†387). Nous citons ses affirmations sans essayer de les faire accorder entre elles ou de les expliquer. Saint Philastre est un compilateur qui amasse des matériaux et ne les met pas en œuvre pour en faire un travail un. Nous avons de lui un catalogue de cent cinquante hérésies.

Dans l'hérésie 88[9], il mentionne une hérésie qui est dite apocryphe, c'est-à-dire secrète, laquelle reçoit seulement les prophètes et les apôtres et non les écritures canoniques, c'est-à-dire la Loi et les Prophètes, à savoir l'Ancien et le Nouveau Testament. Cette phrase serait inintelligible si l'on n'entendait pas par là que saint Philastre a voulu dire que ces hérétiques reçoivent des écrits supposés de prophètes et d'apôtres. Il doit faire allusion ici à des livres pseudépigraphes, ainsi que cela ressort d'ailleurs de la suite du passage, où il

1. *Ib.* I, 17.
2. *De non conv. cum haer. M. L.* XIII, col. 782.
3. *Adv. Arium*, 1.
4. *M. L.* XX, col. 348.
5. *De Trinitate*, II.
6. *De fuga saec.* 16 et alibi.
7. *De non conven. cum haeret.* XV.
8. *In Lucam*, VI, 43.
9. *M. L.* XII, col. 1199.

parle des Manichéens, des Gnostiques et d'autres très nombreux qui ont des écrits apocryphes des prophètes et des apôtres, et méprisent les Écritures canoniques.

Et il ajoute qu'il a été établi par les apôtres et par leurs successeurs, qu'on ne doit rien lire dans l'Église catholique, si ce n'est la loi et les prophètes et les évangiles et les Actes et les treize épîtres de Paul et les sept autres : les deux de Pierre, les trois de Jean, celle de Jude et celle de Jacques; lesquelles sept sont jointes aux Actes des apôtres. Il est difficile de voir à quelle Église saint Philastre a emprunté ce canon. Il n'est pas oriental, puisqu'il supprime l'épître aux Hébreux; il n'est pas occidental, puisqu'il mentionne des épîtres catholiques qui n'étaient pas dans le canon latin et supprime l'Apocalypse. Faut-il croire qu'il a voulu expliquer cette liste d'écrits canoniques en ajoutant : « Mais les écritures cachées, c'est-à-dire apocryphes, quoiqu'elles doivent être lues par les parfaits dans un but moral, *etsi legi debent morum causa a perfectis*, ne doivent pas être lues par tous; ne comprenant pas, les hérétiques ont ajouté beaucoup de choses et retranché ce qu'ils ont voulu, *quia non intelligentes multa addiderunt et tulerunt quae voluerunt haeretici.* » Est-ce que parmi ces hérétiques sont ceux qui, d'après lui, ont rejeté l'évangile selon saint Jean et l'Apocalypse[1] ? Ces hérétiques ont osé dire que ces livres étaient l'œuvre non du bienheureux Jean, évangéliste et apôtre, mais de Cérinthe. En tout cas, saint Philastre tient l'Apocalypse pour Écriture canonique[2].

Il nous parle longuement de l'épître aux Hébreux dans l'Hérésie 89, intitulée : *De l'Hérésie de quelques-*

1. *Haer.* 60
2. *Haer.* 42.

uns sur l'épître aux Hébreux. « Il y a aussi d'autres (hérétiques) qui affirment que l'épître de Paul aux Hébreux n'est pas de celui-ci, mais disent qu'elle est de l'apôtre Barnabé ou de Clément, évêque de la ville de Rome; mais d'autres disent qu'elle est de Luc l'évangéliste. Certains veulent aussi lire une épître du bienheureux apôtre écrite aux Laodicéens. Et parce que des gens mal pensants y ont ajouté certaines choses, celle-ci n'est pas lue dans l'église. Et si elle est lue par certains, elle n'est pas lue cependant dans l'église au peuple. On ne lit que les treize épîtres de Paul et quelquefois celle aux Hébreux. Et parce qu'il a écrit celle-ci selon les règles de la rhétorique, dans un style qui doit être approuvé, *rhetorice scripsit sermone plausibili,* de là on pense qu'elle n'est pas du même apôtre. Et parce qu'il y est dit que le Christ a été fait, on ne la lit pas et également à cause des Novatiens, pour ce qui a été dit de la pénitence. »

On constatera que saint Philastre a admis dans sa compilation des éléments hétérogènes, qui ne venaient pas de la même région et n'étaient pas de la même époque. Il rassemble toutes les opinions émises sur tel ou tel livre, sans se rendre bien compte de leur valeur historique ou doctrinale. Mais de l'ensemble de son travail, il ressort qu'il admettait comme canoniques tous les livres de notre Nouveau Testament actuel.

Rufin. — Le prêtre d'Aquilée, Toranius Rufinus († 410), avait vécu longtemps en Orient et s'était occupé beaucoup de questions scripturaires. Dans son *Expositio in symbolum apostolorum*, § 36-38, il nous donne une liste des livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui reproduit à peu près celle de saint Athanase, et mieux celle de saint Cyrille de Jérusalem. Il affirme d'abord que c'est l'Esprit-Saint

qui a inspiré dans l'Ancien Testament la Loi et les Prophètes, et, dans le Nouveau, les Evangiles et les Apôtres. « C'est pourquoi, dit-il, nous croyons les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament qui, suivant la tradition des anciens, ont été inspirés par le même Esprit saint. Il paraît convenable de les ordonner ici par un nombre digne de foi, comme nous les avons reçus d'après les écrits des Pères, *ex patrum monumentis.* »

Rufin énumère alors les livres de l'Ancien Testament, puis ceux du Nouveau : quatre évangiles de Matthieu, Marc, Luc et Jean; les Actes des apôtres qu'a écrits Luc; quatorze épîtres de l'apôtre Paul; deux épîtres de l'apôtre Pierre; une de Jacques, frère du Seigneur et apôtre; une de Jude; trois de Jean; l'Apocalypse de Jean. Tels sont les livres que les pères ont enfermés dans le canon.

« Il faut savoir cependant qu'il y a aussi d'autres livres qui n'ont pas été appelés canoniques par les anciens, mais ecclésiastiques, tels que la Sagesse de Salomon, celle du fils de Sirach... dans le Nouveau Testament, le petit livre qui est dit du Pasteur ou d'Hermas, celui qui est appelé les Deux Voies, ou le Jugement d'après Pierre. Tous ces livres demandent à la vérité à être lus dans les églises, mais ne peuvent être cités comme autorité pour démontrer la foi, *quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam.* Ils nommèrent apocryphes les autres écritures, qu'ils ne veulent pas qu'on lise dans les églises. » Il nous semble que la phrase serait plus acceptable si on lisait *quidam* au lieu de *quidem*.

Cette liste de livres canoniques a été écrite vers l'an 400. Elle ne reproduit l'usage d'aucune église particulière, mais a été formée par la réunion des témoignages des Pères. L'examen que nous allons faire des

témoignages de saint Jérôme et de saint Augustin va nous démontrer que l'accord sur quelques livres néo-testamentaires n'était pas encore établi dans toute l'Église.

Saint Jérôme. — Le représentant le plus autorisé des deux traditions, orientale et occidentale, fut saint Jérôme. Né vers 346 à Stridon, en Dalmatie, il vécut longtemps à Rome, voyagea en Gaule et en Asie, à Antioche, à Constantinople, puis s'établit définitivement à Bethléem en 385, où il mourut en 420. Son témoignage représente donc, on peut le dire, la tradition de toute l'Église chrétienne.

Dans sa lettre à Paulinus, qu'on trouve imprimée en tête des éditions de la Vulgate, saint Jérôme donne une liste des écrits canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il caractérise chacun d'eux en quelques mots. De cet exposé, il ressort qu'il accepte comme Écriture révélée les quatre évangiles, Matthieu, Marc, Luc et Jean, le Quadrige du Seigneur. L'apôtre Paul a écrit à sept églises, car la huitième aux Hébreux est placée par la plupart en dehors du nombre, *octava enim ad Hebraeos a plerisque extra numerum ponitur*. Il parle ensuite des épîtres à Timothée, à Tite, à Philémon; des Actes des apôtres écrits par Luc; des sept épîtres, écrites par Jacques, Pierre, Jean et Jude, apôtres; de l'Apocalypse de Jean qui renferme autant de mystères que de mots. La réserve que fait saint Jérôme sur l'épître aux Hébreux a pour but de tenir compte de l'opinion de l'église latine à son sujet. Il en résulte que la canonicité de cette épître est assez douteuse, même pour lui. Nous allons voir ce qu'il en pense.

Dans le cours de ses ouvrages, il rapporte son opinion et celle des autres sur quelques livres néotestamentaires. Et d'abord sur l'épître aux Hébreux. Dans

le *De Viris illustribus,* § 5, il s'exprime ainsi : « On ne croit pas que l'épître qui est dite aux Hébreux soit de lui (Paul), à cause de la différence du style et de la langue ; mais elle serait de Barnabé d'après Tertullien, ou de Luc l'évangéliste selon d'autres, ou de Clément, évêque de Rome dans la suite. » Saint Jérôme suppose ensuite que Paul a écrit son épître en hébreu et qu'elle a été traduite en grec.

Dans son épître à Dardanus, CXXIX, il expose en détail ce que l'on pense de l'épître aux Hébreux. « Il faut dire aux nôtres que cette épître, qui est inscrite sous le titre *Ad Hebraeos,* est reçue comme étant de l'apôtre Paul non seulement par les églises d'Orient, mais par tous les anciens écrivains ecclésiastiques de langue grecque, quoique le plus grand nombre pense qu'elle est de Barnabé ou de Clément, mais il importe peu de qui elle est puisqu'elle est d'un homme ecclésiastique et qu'elle est lue chaque jour dans les églises. Que si la coutume des Latins ne la reçoit pas parmi les Écritures canoniques et si les églises des Grecs ne reçoivent pas, avec la même liberté, l'Apocalypse de Jean, et cependant nous recevons l'une et l'autre, ne suivant en aucune manière la coutume de ce temps, mais l'autorité des anciens écrivains : Quod si eam Latinorum consuetudo non recipit inter Scripturas canonicas; nec Graecorum quidem Ecclesiae Apocalypsin Joannis eadem libertate suscipiunt, et tamen nos utrumque suscipimus; nequaquam hujus temporis consuetudinem sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes. »

Dans son commentaire sur l'évangile de saint Matthieu, IV, 26, saint Jérôme dit encore : « Nam et Paulus in epistola sua quae inscribitur ad Hebraeos, licet de ea multi Latinorum dubitent. » Il affirme de nouveau dans son *De Viris illustribus,* 59, que cette épître n'est pas reçue comme de Paul par les Romains.

Pour lui, personnellement, tantôt il attribue simplement l'épître à saint Paul [1], tantôt il met une réserve : « Hoc testimonio Apostolus Paulus sive quis alius scripsit Epistolam usus est ad Hebraeos [2]. »

On voit que sur l'épitre aux Hébreux saint Jérôme est assez embarrassé. Il adopte la tradition de l'église orientale sur l'origine paulinienne de cette épître, tout en la rapportant d'une façon assez singulière. — *Tous* les écrivains grecs la reçoivent comme étant de Paul, bien que *le plus grand nombre* pensent qu'elle es tde Barnabé ou de Clément. — Il rappelle aussi la tradition de l'église d'Occident qui n'accepte pas comme paulinienne cette épître. Mais, d'après lui, cette question d'origine importe peu, puisque l'épître est d'un auteur ecclésiastique et qu'elle est lue quotidiennement dans les églises. Saint Jérôme établit ici le premier la distinction importante entre l'authenticité d'un livre et sa canonicité. Celle-ci atteste son origine inspirée et sa valeur d'Ecriture régulatrice de la foi, tandis que celle-là s'occupe seulement de son origine humaine. Cette distinction faisait droit à la fois aux croyances des Orientaux et aux scrupules des Latins. Elle pourra être plus tard employée à propos d'autres livres ou parties de livres.

En passant, il fait allusion à la non-réception de l'Apocalypse par l'église grecque, mais il ajoute qu'il s'attache à l'autorité des anciens et non à la coutume actuelle et, de fait, dans ses œuvres, il n'hésite jamais à accepter comme canonique l'Apocalypse de saint Jean [3].

Examinons maintenant son témoignage sur les deutérocanoniques, et d'abord sur la seconde épître de saint Pierre. Dans son Prologue aux épîtres canoniques

1. *In Isaiam*, III, 6.
2. *In Jerem.* VI, 31.
3. *Ad Paul.* II ; *Adv. Jovin.* I, 26.

et dans sa lettre à Paulinus, il affirme que saint Pierre a écrit deux épîtres, mais dans le *De Viris ill.* 1, il restreint son affirmation. « Simon Pierre, dit-il, a écrit deux épîtres, qui sont appelés catholiques, et dont la seconde est niée être de lui par le plus grand nombre, à cause de la différence de style avec la première. » Il précise son observation dans sa lettre à Hedibia, 120, *Quaest. XI :* « Les deux épîtres qui sont dites de Pierre diffèrent entre elles pour le style et le caractère, et la structure des mots. D'où nous comprenons que, pour la nécessité des choses, il s'est servi de secrétaires différents. » Saint Jérôme essaye ainsi d'expliquer pourquoi cette seconde épître n'a pas été admise dans le canon par l'église d'Occident et a été rejetée par beaucoup dans l'église d'Orient.

Il rapporte aussi les réserves de quelques-uns sur l'épître de saint Jacques et sur celle de saint Jude. « Jacques, qui est appelé frère du Seigneur... a écrit seulement une épître qui est parmi les sept épîtres catholiques. On affirme qu'elle a été produite par un autre sous son nom, quoique peu à peu, dans la suite des temps, elle ait obtenu de l'autorité. » L'épître de saint Jacques est donc canonique, puisqu'elle a actuellement acquis de l'autorité, bien que son authenticité ne soit pas hors de doute. C'est la même distinction que nous avons déjà relevée à propos de l'épître aux Hébreux et que nous retrouvons à propos de l'épître de saint Jude.

« Jude, frère de Jacques, a laissé, dit saint Jérôme [1], une petite épître qui fait partie des sept épîtres catholiques. Et parce que, dans celle-ci, il a apporté un témoignage du livre d'Hénoch, lequel est apocryphe, elle est rejetée par le plus grand nombre. Cependant elle

1. *De Viris ill.*

a obtenu de l'autorité par l'ancienneté et l'usage, et elle est comptée parmi les saintes Écritures. » Le critérium de canonicité est comme précédemment l'ancienneté et l'usage liturgique.

Remarquons qu'à propos de cette épître saint Jérôme a été plus affirmatif que ne le comportait la vérité. L'épître de saint Jude n'a pas été rejetée par le plus grand nombre, *a plerisque rejicitur*, puisque nous la trouvons acceptée dès la fin du second siècle dans les églises de Rome, d'Afrique, d'Alexandrie.

Voici le témoignage de saint Jérôme[1] sur les épîtres de saint Jean. « Jean a écrit une seule épître, *unam epistolam*, qui est approuvée par tous les écrivains ecclésiastiques et instruits. Mais les deux autres sont attribuées à Jean le presbytre, dont aujourd'hui encore le tombeau autre (que celui de l'apôtre Jean) est montré à Éphèse, bien que quelques-uns pensent que les deux monuments, *memoriae*, sont de Jean l'évangéliste. » Ailleurs[2] encore, il rapporte l'opinion de ceux qui affirment que les deux petites épîtres de saint Jean ont été écrites non par l'apôtre, mais par le presbytre. Dans son épître à Evagrius il affirme l'authenticité johannique de ces deux épîtres que, sans hésitation d'ailleurs, il place parmi les Écritures canoniques[3]. Saint Jérôme affirme donc une fois de plus que la canonicité d'un écrit ne dépend pas de son authenticité.

Il est très sévère d'ailleurs sur l'admission des écrits dans le canon. Tout en jugeant certains livres bons pour l'édification des fidèles et en reconnaissant qu'on leur avait attribué dans quelques églises de l'autorité, il ne croit pas devoir les tenir pour canoniques. Il a cité plusieurs fois l'épître de saint Clément Romain aux Co-

1. *De Viris ill.* 9.
2. *De Viris. ill.* 18.
3. *Ad Paulinum;* 2.

rinthiens[1], mais sans la qualifier d'Écriture. Il reconnaît cependant qu'elle est très utile et que même, en quelques lieux, elle est lue publiquement. Elle lui paraît ressembler de caractère à l'épître qui, sous le nom de Paul, est dite aux Hébreux. On place aussi, dit-il, sous son nom une seconde épître qui est rejetée par les anciens[2].

Saint Jérôme admet l'authenticité de l'épître de saint Barnabé, mais, de même qu'Eusèbe, son autorité en ces matières, il la range parmi les Écritures apocryphes[3]. Cependant, dans son ouvrage *De nom. hebraïcis*, il la recense après les livres du Nouveau Testament, ce qui ne prouve pas qu'il la tenait pour Écriture, mais plutôt qu'il la regardait comme un livre ecclésiastique, bon pour l'édification des fidèles. Il professe la même opinion sur le Pasteur d'Hermas. « Il est lu, dit-il[4], maintenant publiquement dans certaines églises de la Grèce. En réalité, le livre est utile et beaucoup d'écrivains anciens se sont servis de son témoignage. Mais il est presque ignoré chez les Latins. » Cependant, citant un passage du Pasteur, *Vis*. IV, 2, 4, il juge qu'il est *stultitia condemnandum* et il traite le livre d'apocryphe[5]. Dans sa préface au livre de Samuel, il l place aussi parmi les ἀπόκρυφα et ailleurs[6], après en avoir cité un passage, il ajoute : « Si cui tamen placet illius recipere lectionem. »

Saint Jérôme est très sévère pour les livres qu'il ne trouve pas dans le canon de l'église romaine. Lors même qu'ils ont pu jouir d'une certaine autorité dans

1. *In Isaiam*, LIII, 13; *In Eph.* II, 2.
2. *De Viris ill.* 15.
3. *In Ezech.* XLIII, 19; *De Viris ill.* 6.
4. *De Viris ill.* 10.
5. *In Habacuc*, I, 14.
6. *In Oseam*, VII.

d'autres églises, il les traite nettement d'apocryphes. Après avoir parlé des épîtres canoniques de saint Pierre, il ajoute : « On lui attribue l'évangile selon saint Marc, lequel fut son disciple et son interprète. Mais les cinq livres qu'on met sous son nom : Actes, Évangile, Prédication, Apocalypse, Jugement, sont rangés parmi les Écritures apocryphes[1]. » De même, après les épîtres de saint Paul, il nomme l'épître aux Laodicéens et ajoute qu'elle est rejetée par tous : « Legunt quidam et ad Laodicenos, sed ab omnibus exploditur[2]. »

Il est difficile de savoir exactement ce qu'il pensait de l'évangile selon les Hébreux ; il l'a cité plusieurs fois et il lui a accordé une certaine autorité, puisqu'il s'en servait pour résoudre quelques questions. Il fait même observer que beaucoup le tenaient pour l'évangile authentique de Matthieu : « Quod (evangelium utuntur Nazaraeni) vocatur a plerisque Matthaei authenticum[3]. »

Saint Augustin. — Au livre II, 13, de son traité *De Doctrina christiana,* saint Augustin a donné le canon des Écritures. Après avoir énuméré les livres de l'Ancien Testament, il passe à ceux du Nouveau : « Continetur... quatuor libris Evangelii, secundum Matthaeum, secundum Marcum, secundum Lucam, secundum Joannem : quatuordecim epistolis Pauli apostoli, ad Romanos, ad Corinthios duabus, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Thessalonicenses duabus, ad Colossenses, ad Timotheum duabus, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos, Petri duabus, tribus Johannis, una Judae, et una Jacobi, Actibus apostolorum libro uno et Apocalypsi Johannis libro uno. » Sauf la différence de place attribuée à quelques livres, c'est exactement le canon du concile de Trente.

1. *De Viris ill.* 1.
2. *De Viris ill.* 5.
3. *In Matth.* XII, 13.

Remarquons cependant que l'opinion de saint Augustin sur l'épître aux Hébreux n'a pas toujours été aussi tranchée. Dans ses ouvrages écrits avant 406, il cite l'épître aux Hébreux comme un écrit de saint Paul; à partir de 409 jusqu'en 420, date de sa mort, il ne parle plus que de l'*Epistula ad Hebraeos,* sans toutefois se prononcer contre l'origine paulinienne. Il évite d'en nommer l'auteur : « Quod vidit qui scribens ad Hebraeos dicit[1]. » Ou : « Cum legas ad Hebraeos [2] ». « Epistola ad Hebraeos nonnullis incerta[3]. » Il rappelle cependant, dans un de ses derniers ouvrages[4], qu'elle est utilisée par les défenseurs de la foi : « In epistola ad Hebraeos, qua teste usi sunt illustres catholicae regulae defensores. » Il répète aussi les doutes au sujet de cette épître, mais ne donne pas son opinion : « In epistula quae dicitur ad Hebraeos, quam plures apostoli Pauli dicant, qui vero negant[5]. » Quelques-uns même craignirent de la recevoir dans le canon des saintes Écritures; pour lui, il continue cependant à la tenir pour canonique : « Magis me movet auctoritas Ecclesiarum orientalium quae hanc (epistulam) in canonicis habent[6]. » Il la qualifie de *Sancta Scriptura*[7] ou la cite par la formule scripturaire[8].

La place que saint Augustin assigne à l'épître de saint Jacques vient probablement du fait que cette épître n'a été admise que tardivement dans le canon de l'église latine, probablement après les autres épîtres catholiques.

1. *Opus imperf.* I, 48.
2. *Ib.* III.
3. *De Civitate Dei,* X, 5.
4. *Enchiridion,* ch. VIII.
5. *Opus imperfectum,* III.
6. *De peccat. merit. et remiss.* I, 27.
7. *Opus imperf.* II.
8. *Ib.* III.

A propos de l'Apocalypse, il ne sait pas si Pélage l'accepte comme Écriture[1].

Citons en terminant la règle que pose saint Augustin sur l'autorité qu'il faut attribuer aux livres canoniques, suivant qu'ils sont universellement reçus ou ne le sont que par quelques-uns seulement : « In canonicis autem scripturis Ecclesiarum catholicarum quam plurimum auctoritatem sequatur, inter quas sane illae sint quae apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt. Tenebit (divinarum Scripturarum indagator) igitur hunc modum in Scripturis canonicis, ut eas quae ab omnibus accipiuntur Ecclesiis catholicis, praeponat eis quas quaedam non accipiunt : in eis vero quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas quas plures gravioresque accipiunt, eis quas pauciores minorisque auctoritatis Ecclesiae tenent. Si autem alias invenerit a pluribus, alias a gravioribus haberi, quamquam hoc facile invenire non possit, aequalis tamen auctoritatis eas habendas puto[2]. »

De ce passage, il ressort nettement que pour saint Augustin, la canonicité d'un livre a pour base le témoignage de l'Église. C'est ce qu'il avait déjà affirmé lorsqu'il avait dit : « Ego evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae auctoritas commoveret[3]. »

Cassien. — Un peu plus tard, vers 417, nous avons en Gaule le témoignage de Cassien (360-435 ou 448), probablement d'origine occidentale, qui vécut longtemps en Palestine, en Égypte et à Constantinople. Il cite dans ses écrits tous les livres du Nouveau Testament, sauf la seconde et la troisième épître de saint Jean, qu'il devait recevoir comme canoniques, mais qu'il n'a pas eu l'occasion de citer, vu leur brièveté.

1. *Sermo* CCIX.
2. *De Doct. christ.* II, 12.
3. *Contra ep. Manich.* c. V.

Priscillien. — Cet écrivain n'a pas cité non plus la troisième épître de saint Jean, probablement aussi pour la même raison. Il a cité tous les autres livres du Nouveau Testament [1]. Il acceptait comme authentique l'épître aux Laodicéens, tout en reconnaissant qu'elle n'était pas dans le canon des Écritures. « Numquid damnabilis, dit-il en parlant de cette épître, apud vos apostolus (*Col.* IV, 16) qui epistulam quae in canone non erat discipulos suos legere permisit [2] ? »

§ 2. — Décrets des conciles. — Lettres et décrets des papes.

Conciles d'Hippone et de Carthage. — Au temps de saint Augustin, trois conciles d'Afrique dressèrent des listes officielles des livres du Nouveau Testament qu'on devait tenir pour canoniques. En 393, avant l'élévation de saint Augustin à l'épiscopat, un concile d'Hippone, après avoir ordonné que rien ne soit lu dans l'église sous le nom d'Écritures divines, excepté les Ecritures canoniques, énumère les livres de l'Ancien Testament, puis établit ainsi le catalogue du Nouveau Testament : Quatre livres des évangiles, un livre des Actes des apôtres, treize épîtres de l'apôtre Paul, du même une aux Hébreux, deux de l'apôtre Pierre, trois de Jean, une de Jacques, une de Jude, un livre de l'Apocalypse de Jean. Le concile permet de lire les Passions des martyrs, lorsqu'on célèbre le jour de leur anniversaire. Il ajoute qu'il a reçu des Pères ce canon des livres à lire dans l'Église. Mais auparavant, il le soumet au jugement de l'évêque de Rome : « Hos etiam fratri et consacerdoti nostro Bonifacio

1. *Priscilliani Opera*. Ed. Schepss, 160.
2. *Ib.* 55.

urbis Romae episcopo vel aliis earum partium episcopis pro confirmando isto canone innotescat. » Il n'est pas certain que ce texte n'ait pas été interpolé d'après celui du concile de Carthage de 419, puisque Boniface n'a été pape qu'en 418. On a même douté de l'authenticité complète de ce décret, mais cela importe peu, puisqu'il a été confirmé par le concile de Carthage, en 419. On ne voit pas non plus que ce canon du concile d'Hippone ait jamais été approuvé par le pontife romain.

Remarquons que les épîtres de saint Jacques et de saint Jude ont été placées après les épîtres de saint Pierre et de saint Jean, probablement parce qu'elles n'avaient été reçues que récemment dans l'église d'Afrique comme Écriture divine. Le catalogue de Mommsen cité p. 285 ne les contenait pas. Pour l'épître aux Hébreux le concile tient compte de l'opinion ancienne qui ne recevait que treize épîtres pauliniennes, mais il accepte le jugement de ceux qui regardent aussi comme étant de saint Paul l'épître aux Hébreux. En tout cas, il manifeste cette double opinion par cette formule : des treize, plus une, comme canoniques.

Le concile de Carthage de 397 adopte le même canon des saintes Écritures.

Celui de 419 tranche la question de l'épître aux Hébreux et compte quatorze épîtres de saint Paul.

Lettre du Pape Innocent Ier à Exupère. — En 405, le pape Innocent Ier, répondant à Exupère, évêque de Toulouse, qui l'avait consulté sur les Livres saints qu'on doit recevoir comme Ecritures canoniques, établit le canon de l'Ancien Testament, puis celui du Nouveau : Quatre livres des évangiles, quatorze épîtres de Paul, trois épîtres de Jean, deux épîtres de Pierre, l'épître de Jude, l'épître de Jacques, les Actes des apôtres, l'Apocalypse de Jean. On remarquera que

l'épître de saint Jacques est placée après les autres épîtres catholiques.

Le pape met ensuite Exupère en garde contre les écrits apocryphes qui circulaient en Occident : « Caetera autem quae sub nomine Matthiae sive Jacobi minoris, vel sub nomine Petri et Joannis, quae a quodam Leucio scripta sunt, vel sub nomine Andreae, quae a Nexocharide et Leonida philosophis, vel sub nomine Thomae, et si qua sunt talia non solum repudianda, verum etiam noveris esse damnanda. » Westcott [1] fait remarquer que l'authenticité de cette lettre d'Innocent Ier est sujette à caution.

De cette consultation d'Exupère et du fait que le concile d'Hippone demande au pape la confirmation du canon qu'il avait dressé on conclura qu'au commencement du ve siècle, le canon des Écritures n'était pas encore établi officiellement. C'est la réponse du pape Innocent Ier qui en est la première constatation officielle, à moins que l'on n'accepte que le décret du pape Gélase, dont nous allons parler, est une reproduction d'un décret du pape Damase, 366-384.

Le décret de Damase-Gélase. — Le premier décret officiel, canonisant les livres de la sainte Écriture, serait le décret attribué par quelques critiques à saint Damase (✝ 384), et par d'autres à saint Gélase; mais s'il est de ce pape, mort en 498, il a été précédé par les conciles d'Afrique et par la lettre d'Innocent Ier. Le témoignage des manuscrits ne résout pas la question; les uns portent en tête le nom de Damase, les autres celui de Gélase, quelques-uns même celui d'Hormisdas (✝ 523). De plus, ce décret se présente sous deux formes : une longue et une courte. La longue contient sept parties, dont la seconde donne la liste des écrits

1. *Op. cit.* p. 453, note 4.

scripturaires qui doivent être reçus et la septième celle des écrits qui ne doivent pas être reçus. La courte omet les deux premières parties, par conséquent le catalogue scripturaire. Les manuscrits de la forme longue portent d'ordinaire le nom de Damase, ceux de la forme courte celui de Gélase. De ces diverses constatations, M. Dufourcq conclut que le texte long est l'original et qu'il doit être attribué au pape Damase. L'introduction du nom de Gélase serait due à une correction par laquelle l'auteur aurait voulu éliminer la première partie du texte et effacer ce qu'il voyait être une erreur : le texte parle de Chalcédoine, de saint Léon, d'Acace, tous personnages et événements qui sont postérieurs à saint Damase [1].

Voici la conclusion de Dufourcq : Le document damasien avec ses trois parties (Esprit-Saint, catalogue des Écritures canoniques, primauté des trois églises pétriniennes) était donc un simple memorandum rédigé sur l'ordre de Damase [2]. Un continuateur auquel on doit les parties IV-VII, revisa I-III [3].

Antérieurement, C. H. Turner [4] avait soutenu que les parties I-III étaient un décret authentique du pape Damase, lequel, sous les papes Gélase et Hormisdas, avait été réédité et augmenté; en particulier, une liste de livres y avait été ajoutée. Voici le texte de ce manuscrit tel que le rétablit Turner. Nous ne reproduisons que le catalogue des livres du Nouveau Testament :

1. A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, t. IV, p. 179. Pour l'étude complète de la question, voir p. 166-239. Paris, 1910.
2. *Op cit.* p. 237.
3. *Op cit.* p. 237.
4. *The Journal of theological Studies*, Vol. I, London, 1900. p. 556-560.

INCIPIT CONCILIUM URBIS ROMAE SUB DAMASO PAPA
DE EXPLANATIONE FIDEI
DICTUM EST.

Item ordo scripturarum noui et aeterni testamenti quem sancta et catholica suscipit ecclesia

Evangeliorum		
Secundum Matheum	liber I	
Secundum Marcum	liber unus	
Secundum Lucam	liber unus	
Secundum Iohannem	liber unus	
Epistulae Pauli [apostoli]	numero XIIII	
ad Romanos	I	
ad Corinthios	II	
ad Ephesios	I	
ad Thesalonicenses	II	
ad Galatas	I	
ad Philippenses	I	
ad Colosenses	I	
ad Timotheum	II	
ad Titum	I	
ad Filimonem	I	
ad Hebreos	I	
Item apocalypsis Iohannis	liber I	
Et actus apostolorum	liber I	
Item epistulae canonicae	numero VII	
Petri apostoli		epistulae duae
Iacobi apostoli		epistula una
Iohannis apostoli		epistula una
alterius Iohannis presbyteri		epistulae duae
Iudae zelotis apostoli		epistula una
Explicit canon noui testamenti.		

On remarquera l'ordre des épîtres pauliniennes et surtout la place donnée à l'Apocalypse, après les épîtres de saint Paul et avant les Actes des apôtres. Tous les manuscrits ne s'accordent pas, d'abord pour l'ordre. Le Monacensis place les Actes après les évangiles et avant l'Apocalypse. Les épîtres pauliniennes sont rangées dans l'ordre accoutumé, sauf que l'épître aux

Colossiens est placée après celles aux Thessaloniciens. Il attribue les trois épîtres à Jean l'apôtre. En outre, il appelle épîtres apostoliques les épîtres catholiques et à la suite de l'épître de saint Jude, il ajoute : « Sed ista publice in ecclesia non legitur. »

De ces divergences entre les manuscrits, il résulte qu'on ne peut établir une conclusion ferme sur les particularités de ce décret. On s'étonnera que, dans un décret, un Pape ait certifié la distinction entre Jean l'apôtre et Jean le presbytre qui reflète, il est vrai, une opinion mentionnée par saint Jérôme, mais ne devait pas être la doctrine officielle de l'église romaine, puisque quelques années plus tard, on cataloguera sans hésitation trois épîtres de saint Jean.

Dans les parties IV, V et VI, le décret indique les textes qui sont le fondement de la foi : d'abord les conciles, puis les Pères qui ne se sont jamais écartés de la communion de l'Église, et enfin les écrits d'une autorité moins grande : les décrétales des papes, les Gestes des martyrs, les œuvres de Rufin, Eusèbe, Orose, etc.

Vient ensuite la septième partie : « Caetera quae ab haereticis sive schismaticis conscripta vel praedicata sunt, nullatenus recipit catholica et apostolica romana ecclesia; e quibus pauca quae ad memoriam venerunt et a catholicis vitanda sunt. »

Nous ne citons pas dans son entier la liste de ces écrits apocryphes, parce qu'elle n'est pas donnée identiquement par tous les manuscrits, qu'elle est probablement de date tardive et d'origine incertaine, peut-être du temps d'Hormisdas, 514-523, enfin qu'elle relate des apocryphes absolument inconnus. Signalons seulement les suivants : Le synode d'Ariminum; des actes apocryphes : Itinerarium Petri, quod appellatur sancti Clementis, Actus Andreae, Thomae, Petri, Philippi; des évangiles apocryphes : Evangelia Matthiae,

Petri, Jacobi minoris, Barnabae, Thomae, Bartholomaei, Andreae, evangelia quae falsavit Lucianus, evangelia quae falsavit Hesychius; Liber de infantia Salvatoris; Liber de nativitate Salvatoris et de Maria vel obstetrice; Liber qui appellatur Pastoris; Libri omnes quos fecit Leucius, discipulus diaboli... Actus Theclae et Pauli; des apocalypses : Revelatio quae appellatur Pauli... Thomae... Stephanus; Liber qui appellatur transitus id est adsumptio sanctae Mariae. Viennent ensuite des écrits divers : Poenitentia Adae... Origenis... Jamnis et Mambri... Liber qui appellatur canones apostolorum. Suivent des écrits des Pères : l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, les œuvres de Tertullien, Lactance, Cassien, Victorin de Pettau, Fauste de Riez, Jules Africain, Fauste le manichéen, Clément d'Alexandrie, Arnobe, les opuscules de Montan, Priscille et Maximilla.

CHAPITRE III

RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS.

Par les lettres et décrets des Papes et par les décisions des conciles, l'accord s'est établi définitivement dans toute l'Église latine sur les livres du Nouveau Testament que tous devaient tenir pour inspirés et, par conséquent, accepter comme règle de la foi. Nous constatons aussi cet accord par les témoignages de tous les écrivains latins de cette époque. Il n'en était pas de même en Orient ; les listes de livres du Nouveau Testament n'étaient pas complètement identiques à Alexandrie, à Antioche ou à Constantinople.

Nous avons déjà vu que les évangiles, les épîtres pauliniennes, les Actes des apôtres et trois épîtres catholiques étaient, dès la fin du IIe siècle, en possession d'une autorité divine incontestée. Dans le cours des deux siècles qui ont suivi, il y eut des hésitations ou même des contestations au sujet de certains livres, soit en Occident, soit en Orient : les uns furent définitivement acceptés, les autres rejetés. L'épître aux Hébreux, regardée à Alexandrie comme l'œuvre de saint Paul, quoique sous quelques réserves par certains écrivains,

ne paraît pas avoir été connue à l'origine en Occident, sauf par Tertullien qui la croyait de saint Barnabé. Peu à peu cependant, elle se répandit dans l'Église latine par l'intermédiaire des écrivains latins qui connaissaient la tradition de l'Orient. Malgré certaines hésitations, elle fut enfin, dès le commencement du ve siècle, introduite dans les listes canoniques de l'Église latine. On continua à répéter les doutes qui avaient été élevés au sujet de son authenticité paulinienne, mais personne ne la rejeta du catalogue des livres du Nouveau Testament.

L'épître de saint Jacques était connue en Orient depuis longtemps ; elle était lue dans les assemblées chrétiennes. Malgré les réserves de quelques écrivains sur son authenticité, elle était acceptée comme inspirée. En Occident, il semble que saint Clément Romain, le Pasteur, saint Irénée ont cité des passages de cette épître; nous ne la trouvons pas cependant dans la vieille version latine, ni dans le fragment de Muratori. Il est probable que ce fut aussi sous l'influence de l'Église d'Orient qu'elle fut acceptée dans l'Église latine.

La seconde épître de saint Pierre n'était pas dans la vieille version latine, non plus que dans le fragment de Muratori; elle ne paraît pas avoir laissé de trace certaine dans les écrits latins avant le IIIe siècle. Vers le milieu du IVe siècle, elle était acceptée par tous en Occident. Elle était connue depuis longtemps en Orient, et malgré les doutes émis sur son authenticité, elle était dans les listes d'écrits canoniques de toutes les églises orientales, à l'exception de celle de l'église d'Antioche.

Les deux petites épîtres de saint Jean ne paraissent pas avoir eu tout d'abord une existence distincte de la première, en ce sens qu'on ne les séparait pas de celle-

ci. Il est probable même qu'à cause de leur exiguïté et de leur peu d'importance dogmatique, elles n'étaient pas lues dans les assemblées du culte. Peu à peu cependant, elles furent mentionnées à côté de la première et obtinrent l'autorité canonique partout, sauf encore dans l'église d'Antioche.

L'épître de saint Jude fut, dès le commencement, acceptée dans toute l'Église ; elle était dans le fragment de Muratori et dans la vieille version latine. Plus tard, elle fut attaquée à cause de la citation qui y était faite d'un écrit apocryphe, le livre d'Hénoch ; elle fut rejetée par l'église d'Antioche, mais les autres églises l'ont gardée dans leur canon.

L'Apocalypse fut regardée tout d'abord comme un livre inspiré dans toute l'Église chrétienne. Plus tard, en Orient, à la suite de la réaction antimontaniste et antimillénariste, elle fut contestée et même rejetée par les églises d'Antioche, de Palestine et d'Asie Mineure. On devra, pour des détails plus précis, se référer aux constatations que nous avons faites ci-dessus.

Quelques écrits, l'épître de saint Clément Romain, la Doctrine des douze apôtres, l'épître de saint Barnabé, le Pasteur d'Hermas, qui avaient obtenu tout d'abord une certaine autorité dans plusieurs églises, qui avaient même été cités comme Écriture par des écrivains ecclésiastiques, ne furent pas, pour des raisons diverses, définitivement admis dans le canon des livres du Nouveau Testament. La raison principale de cette exclusion ou non-admission fut que ces livres n'étaient pas d'origine apostolique. Cependant, on continua à les regarder comme excellents pour l'instruction des fidèles.

Nous avons déjà vu et nous constaterons encore que certaines églises orientales placèrent dans leur

canon du Nouveau Testament des écrits, tels que les Constitutions apostoliques, l'épître de saint Clément Romain et même les épîtres apocryphes des Corinthiens à saint Paul et de saint Paul aux Corinthiens, le Diatessaron, etc.

CINQUIÈME SECTION

LE CANON DU NOUVEAU TESTAMENT DEPUIS LE MILIEU DU Vᵉ SIÈCLE JUSQU'AU CONCILE DE TRENTE

CHAPITRE PREMIER

ÉGLISE D'ORIENT.

Synopse dite d'Athanase. — Nous citerons en premier lieu la Synopse de la sainte Écriture dite de saint Athanase, bien que sa date de composition soit peut-être plus tardive que le vıᵉ siècle. D'après Zahn [1] la dépendance de cette Synopse avec celle de saint Jean Chrysostome, avec la lettre festale de saint Athanase, avec un canon palestinien du vᵉ siècle et vraisemblablement avec le canon de saint Épiphane, fait présumer que cette compilation n'a pas dû être faite avant le vıᵉ siècle et peut-être même encore plus tardivement. Credner a soutenu qu'à cause de son analogie avec la stichométrie de Nicéphore, elle n'est pas plus ancienne que le xᵉ siècle.

Après l'énumération des livres de l'Ancien Testament, la Synopse donne la liste des livres du Nouveau : Quatre évangiles, Actes des apôtres, épîtres catholi-

1. *Zur Gesch. des Kanons*, II, p. 315.

ques d'apôtres différents, toutes les sept comptées pour un seul livre, quatorze épîtres de Paul apôtre, comptées pour un seul livre. Après ceux-ci est aussi l'Apocalypse de Jean le théologien, reçue comme étant de celui-ci et jugée (canonique) par des Pères saints et inspirés. Cette observation vise probablement ceux, moins anciens peut-être, qui ne voulaient pas recevoir l'Apocalypse, sous prétexte qu'elle n'était pas de l'apôtre Jean et qu'elle n'était pas reçue comme canonique.

La Synopse cite ensuite les antilégomènes et les apocryphes de l'Ancien Testament, puis les antilégomènes du Nouveau : les Actes, Περίοδοι, de Pierre, les Actes de Jean, les Actes de Thomas, l'évangile selon Thomas, la Doctrine des apôtres, les Clémentines, Κλημέντια ; les extraits inspirés, les plus vrais de ceux-ci, seront paraphrasés, ἐξ ὧν μετεφράσθησαν ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα. Et cette liste d'antilégomènes est close par ces mots : Ceux-ci sont ceux qui sont lus, ταῦτα τὰ ἀναγινωσκόμενα. Et un peu plus loin elle ajoute qu'ils sont vraiment plutôt dignes d'être cachés que d'être lus, ἀποκρυφῆς μᾶλλον ἢ ἀναγνώσεως ὡς ἀληθῶς ἄξια. La contradiction paraît flagrante et doit provenir de ce que cette Synopse est une compilation de morceaux que le copiste n'a pas cherché à amalgamer.

Cosmas Indicopleustes. — Le catalogue des saintes Écritures qu'a donné Cosmas Indicopleustes nous montre qu'au milieu du vıᵉ siècle le canon n'était pas encore fixé officiellement en Égypte. Dans sa *Topographie chrétienne du monde entier,* V, écrite vers l'an 547-560, ce moine égyptien, ancien marchand et voyageur, a dressé une liste des saintes Écritures. Il énumère quatre évangiles, les Actes des apôtres, quatorze épîtres de Paul, parmi lesquelles est l'épître aux Hébreux, primitivement écrite en hébreu et traduite en grec par Luc ou Clément. Il ne fait aucune mention de

l'Apocalypse et des sept épîtres catholiques. On comprend qu'il n'ait pas cité l'Apocalypse, puisque, de son temps, on avait émis, en Égypte, des doutes sur l'authenticité de cet écrit. Pour l'omission des sept épîtres catholiques, il avait une raison. Il avait soutenu dans son ouvrage une opinion contre laquelle on lui avait opposé un passage de la seconde épître de saint Pierre. Il répondit à l'objection en rejetant en bloc toute la collection des épîtres catholiques. Il chercha ensuite à justifier cette exclusion : « Dès l'origine, dit-il [1], l'Église a tenu comme douteuses les épîtres catholiques, τὰς καθολικὰς ἀνέκαθεν ἡ ἐκκλησία ἀμφιβαλλομένας ἔχει. Et aucun de ceux qui ont commenté les saintes Écritures n'en a fait mention et ceux qui ont canonisé les livres authentiques, ἐνδιαθέτους, les ont placées (dans le canon) comme douteuses, ὡς ἀμφιβόλους αὐτὰς ἔθηκαν. » Et il cite les témoignages de saint Irénée, Eusèbe, Amphiloque et même de saint Athanase. Il ajoute que Severianus, évêque, dans son livre Κατὰ Ἰουδαίων, les a proscrites. « Car beaucoup disent qu'elles ne sont pas des apôtres mais de certains presbytres. » Il cite l'opinion d'Eusèbe, qui parle de deux tombeaux à Éphèse, l'un de Jean l'évangéliste et l'autre de Jean le presbytre qui a écrit deux épîtres catholiques. « Car, continue-t-il, Irénée n'attribue qu'une épître de Pierre et une de Jean aux apôtres, les autres sont des presbytres. Mais comme la première, la seconde et la troisième sont inscrites sous le nom de Jean, il est manifeste qu'elles sont toutes les trois de la même personne. Quelques-uns acceptent avec ces deux épîtres (de Pierre et de Jean) celle de Jacques ; d'autres les reçoivent toutes. Chez les Syriens, on ne reçoit que les trois susdites ; on ne trouve pas les autres chez eux. Mais il

1. *Topographia chr.* 7.

ne faut pas que le chrétien parfait s'appuie sur des (livres douteux) lorsque les Écritures placées dans le canon et reçues généralement enseignent toutes choses tant du ciel que de la terre et de tout le dogme des chrétiens. »

Euthalius. — Vers le milieu du VIᵉ siècle, Euthalius, diacre d'Alexandrie et plus tard évêque de Sulca, Égypte, établit une division par chapitres et par leçons des Actes des apôtres, des épîtres de saint Paul et des épîtres catholiques. Il laissa de côté l'Apocalypse. Pour les évangiles, les divisions existaient déjà. D'après Reuss[1], « Euthalius paraît avoir divisé les épîtres catholiques pour la première fois en sections ou péricopes destinées à être lues à tour de rôle dans les assemblées des fidèles. Jusqu'à cette époque ces épîtres n'étaient pas toujours réunies en un seul volume et n'entraient point partout dans le cycle ordinaire des lectures officielles des églises d'Orient ». Il ne résulterait pas de cette constatation que ce travail d'Euthalius aurait contribué à faire accepter par tous ces épîtres comme canoniques, car, à cette époque, toutes les églises d'Orient recevaient sept épîtres catholiques, sauf l'église d'Antioche qui n'en reconnaissait que trois. En outre, d'après Ehrhard, von Dobschütz et Gregory[2], il serait possible que cette division en sections fût plus ancienne qu'Euthalius.

Andreas de Césarée. — C'est à Andreas, évêque de Césarée de Cappadoce, fin du Vᵉ siècle, que nous devons la division de l'Apocalypse en vingt-quatre paroles, λόγους, en souvenir du nombre des vieillards de l'Apocalypse, et en soixante et douze chapitres, κεφάλαια. Il avait écrit un commentaire sur l'Apocalypse, ce qui

1. *Op. cit.* p. 201.
2. GREGORY, *Textkritik*. p. 873.

prouve que, de son temps, l'Apocalypse gagnait de l'autorité.

De Sectis. — Dans ce traité, écrit probablement vers la fin du VIe siècle et attribué par quelques critiques à Léonce de Byzance, on trouve, Act. II, un catalogue des saintes Écritures. D'après lui, il y a six livres du Nouveau Testament. Deux contiennent les quatre évangélistes : le premier a Matthieu et Marc, le second Luc et Jean; le troisième les Actes des apôtres; le quatrième les sept épîtres catholiques : La première est de Jacques, la seconde et la troisième de Pierre, la quatrième, la cinquième et la sixième de Jean, la septième de Jude; ces épîtres sont appelées catholiques parce qu'elles n'ont pas été écrites comme celles de Paul à une seule nation, mais en général pour toutes. Le cinquième livre contient quatorze épîtres de saint Paul; le sixième, l'Apocalypse de saint Jean. Tels sont les livres canonisés, τὰ κανονιζόμενα βιβλία, dans l'Église.

Versions syriaques philoxénienne et harkléenne. — Au commencement du VIe siècle (508), une traduction syriaque nouvelle du Nouveau Testament fut faite par un Polycarpe, χωρεπίσκοπος, pour Philoxène, évêque jacobite de Mabug ou Hiéropolis. Elle contenait tous les livres du canon actuel du Nouveau Testament, y compris les écrits omis dans la Peschitto, les deux petites épîtres de saint Jean, la seconde épître de saint Pierre, celle de saint Jacques et l'Apocalypse. Un siècle plus tard (616), elle fut revisée par Thomas de Harkel. Il est difficile actuellement de distinguer les parties qui appartiennent à chacune de ces deux versions.

Anastase le Sinaïte, fin du VIe siècle, a donné un canon des livres saints où il range tous les écrits du Nouveau Testament, sauf l'Apocalypse. Il y ajoute une longue liste des livres apocryphes, parmi lesquels il ne mentionne pas l'Apocalypse. Voulait-il indiquer par

là qu'il ne se prononçait pas sur la canonicité de cet écrit ?

Nous trouvons dans le Codex Baroccianus une liste de soixante livres qui reproduit exactement celle qui est attribuée à Anastase le Sinaïte.

Le Concile in Trullo (691-692) détermine les décisions conciliaires qui devaient faire autorité dans l'Église grecque au sujet des saintes Écritures. Il énumère les 85 canons apostoliques, les canons des synodes de Laodicée et de Carthage, puis un certain nombre d'écrivains ecclésiastiques et parmi ceux-ci, saint Athanase et saint Amphiloque. Le concile sanctionnait ainsi les opinions les plus contradictoires au sujet de certains livres du Nouveau Testament, par exemple les petites épîtres catholiques et l'Apocalypse. Ainsi, le synode de Carthage et saint Athanase reconnaissaient ces livres, tandis que le synode de Laodicée et le 85e canon apostolique ne les cataloguaient pas. Ce même canon admettait comme canoniques les deux épîtres de saint Clément que ne recevaient pas les autres autorités mentionnées.

Saint Jean Damascène († 750), après avoir énuméré les livres de l'Ancien Testament, a catalogué[1] ceux du Nouveau : Quatre évangiles, les Actes des apôtres par Luc l'évangéliste, sept épîtres catholiques, quatorze épîtres de Paul apôtre, l'Apocalypse de Jean l'évangéliste, les canons des saints apôtres par Clément. Un manuscrit y ajoute les deux épîtres de Clément. Cette addition des canons apostoliques doit provenir de l'approbation de cette compilation par le concile in Trullo, qui cependant n'avait pas admis ces deux épîtres dans le canon. Il résulte de ce fait qu'à la fin du VIIIe siècle, le canon du Nouveau Testament pou-

1. *De fide orthodoxa*, IV, 17.

vait encore subir des fluctuations. Resterait à savoir si saint Jean Damascène représente ici la tradition de son église.

Nicéphore. — Un demi-siècle plus tard, Nicéphore, patriarche de Constantinople († 828), donna dans son *Abrégé de chronographie* une liste des « Écritures divines ecclésiastiques et canonisées ». Pour le Nouveau Testament il catalogue tous les livres de notre canon, sauf l'Apocalypse, qu'il place parmi les antilégomènes avec l'Apocalypse de Pierre, l'épître de Barnabé, l'évangile selon les Hébreux. Il donne ensuite comme apocryphes du Nouveau Testament : les Actes, περίοδος, de Paul, les Actes de Pierre, les Actes de Jean, les Actes de Thomas, l'évangile selon Thomas, la Doctrine des apôtres, les épîtres de Clément, d'Ignace, de Polycarpe, Hermas.

Il est douteux que ce catalogue soit de Nicéphore. D'après de Boor et Zahn ce serait une interpolation due à l'éditeur de Nicéphore, vers l'an 850. Ce serait à Jérusalem qu'aurait été faite l'addition de cette liste de livres canoniques à la *Chronographie* de Nicéphore. Il nous semble que cette liste devait être ancienne, plus ancienne même que Nicéphore, soit à cause de la place assignée à l'Apocalypse, soit à cause de la mention des livres apocryphes disparus depuis longtemps. Le bibliothécaire romain Anastase a donné dans sa *Chronographia tripartita* une traduction latine de ce catalogue.

Photius. — Dans son *Nomocanon* [1], Photius, patriarche de Constantinople vers 870, se référant aux canons des apôtres, aux synodes de Laodicée, de Carthage, etc., donne un catalogue qui contient tous les livres du Nouveau Testament, sauf l'Apocalypse.

1. *Tit.* III, c. II.

Les Canonistes grecs. — De même que Photius, les canonistes grecs des XIIe-XIIIe siècles rappellent les décisions officielles qui ont été données sur le canon des Écritures par diverses autorités, le 85e canon apostolique, le concile in Trullo et subsidiairement les Pères cités par ce concile, les synodes de Laodicée et de Carthage. L'adjonction de l'Apocalypse omise par le 85e canon est quelquefois relatée comme facultative. Ainsi Zonaras[1] fait remarquer que certains en autorisent la lecture. Quant aux épîtres de saint Clément et aux Constitutions apostoliques que le 85e canon avait admises et que le concile in Trullo avait rejetées, on explique ce rejet par le fait que ces livres auraient été falsifiés par les hérétiques.

L'Apocalypse cependant continuait à être reçue comme Écriture en Cappadoce au Xe siècle, puisque l'évêque de Césarée, Arethas, a commenté ce livre, en reproduisant en grande partie le travail de son prédécesseur Andreas.

Nicéphore Calliste. — Avec Nicéphore Calliste, XIVe siècle, nous arrivons à une codification définitive des écrits du Nouveau Testament dans l'Église grecque. Dans son *Histoire ecclésiastique*, 45[2], il raconte l'origine des évangiles, ce que l'on sait sur leurs auteurs, et les raisons pour lesquelles ils les ont écrits. Il parle ensuite de l'épître de Jacques, adressée aux douze tribus, des deux épîtres de Pierre, des trois épîtres de Jean, au chant divin, θεσπέσιος, de celle de Jude, frère de Jacques. L'Église catholique reçoit ces sept épîtres comme légitimes. A celles-ci s'ajoutent les quatorze épîtres du divin Paul. En dernier lieu, nous plaçons l'Apocalypse de Jean. Tous les autres livres en dehors

1. *M. G.* CXXXVII, col. 216.
2. *M. G.* CXLV, col. 880-885.

de ceux-là sont illégitimes et inscrits par fraude, παρέγγραπτα.

Comme certains livres qu'il a relatés ont été frappés d'un obèle, il va rappeler ce qu'Eusèbe en a dit. Il n'y eut jamais de suspicion sur l'authenticité des évangiles et des Actes. Il y eut des doutes sur l'épître de Jacques, sur celle de Jude et sur la seconde de Pierre. Des trois épîtres de Jean, la première seule a été hors de contestation ; les deux autres seraient, disait-on, de Jean le presbytre dont parle Papias. Quelques-uns s'imaginèrent aussi que l'Apocalypse était de ce même presbytre. Les épîtres de Paul, sauf l'épître aux Hébreux, ont toujours joui d'une autorité indiscutable. On a douté de l'authenticité de cette épître à cause de la différence de style entre elle et les épîtres pauliniennes et parce que le nom de Paul n'est pas en tête de l'épître. Les uns ont affirmé qu'elle avait été écrite par Luc, les autres, ce qui est plus vraisemblable, par Clément. Quoi qu'il en soit, ces livres, mis en doute par les anciens, ont obtenu dans toute l'Église une autorité qu'on ne peut contredire, ἀναντίρρητον.

Nicéphore recense ensuite les livres qu'on doit tenir pour illégitimes et inscrits par fraude : La Prédication et l'Évangile, les Actes et l'Apocalypse de Pierre. Il reçoit aussi parmi les contestés, ἐν ἀμφιλέκτοις, les Actes de Paul et le Pasteur d'Hermas. Ce dernier livre paraît cependant nécessaire à quelques-uns pour enseigner les éléments de la piété. Plusieurs parmi les anciens s'en sont servis. Parmi les illégitimes, νόθοι, doivent être placées l'épître attribuée à Barnabé et les Doctrines des apôtres : à côté d'eux on placera l'évangile selon les Hébreux.

Il fallait, conclut-il, rapporter les livres qui ont toujours été mis au nombre des écrits canoniques et ceux qui ont été autrefois discutés, mais qui sont actuelle-

ment acceptés par l'Église, afin que nous sachions quelles sont les Écritures légitimes, γνησίαι, et que nous les distinguions des écritures pseudonymes, attribuées aux apôtres Pierre, Thomas, Jean et Matthias.

Il ressort de ces pages de Nicéphore que le canon du Nouveau Testament reçu dans l'église d'Orient, est le même que celui que nous avons déjà trouvé dans l'église d'Occident et qui est confirmé par le témoignage des écrivains dont nous allons parler.

CHAPITRE DEUXIÈME

ÉGLISE D'OCCIDENT.

Nous avons vu que le canon du Nouveau Testament avait été fixé définitivement vers la fin du IVe siècle ou le commencement du Ve par les conciles de Carthage, le décret du pape Gélase ou Damase, et par la réponse du pape Innocent Ier à Exupère. Il n'y a à signaler pour la période que nous allons étudier que le rappel de quelques doutes sur l'authenticité de certains livres et surtout l'autorité qu'obtint auprès de quelques écrivains latins l'épître apocryphe de Paul aux Laodicéens. Parlons d'abord de celle-ci.

§ 1. — L'épître aux Laodicéens.

Nous n'avons pas à traiter ici les questions critiques qui ont été posées au sujet de cette épître : Le texte latin que nous en avons est-il le texte original ou une traduction d'un texte grec? A-t-il quelques rapports avec l'épître dont parle saint Paul dans son épître aux Colossiens, IV, 16? Nous examinons cette épître seulement au point de vue de son admission dans le canon des saintes Écritures.

Nous avons des mentions anciennes d'une épître aux Laodicéens. Dans le fragment de Muratori, il est fait

mention d'une épître aux Laodicéens et d'une autre aux Alexandrins, forgées sous le nom de Paul pour l'hérésie de Marcion. Saint Jérôme [1] affirme que certains lisent une épître aux Laodicéens, mais elle est rejetée par tous. Théodore de Mopsueste mentionne aussi une épître aux Laodicéens qu'il condamne comme illégitime. Théodoret est du même avis. Timothée, patriarche de Constantinople, inclut dans la liste des écrits apocryphes une quinzième épître de Paul aux Laodicéens [2]. Elle était lue cependant en Orient puisque le second concile de Nicée (787) rapporte [3] qu'une épître controuvée, πλαστή, du divin apôtre aux Laodicéens est placée dans quelques Bibles, ἔν τισι Βίβλοις, mais que nos pères l'ont jugée étrangère à celui-ci, ὡς αὐτοῦ ἀλλοτρίαν. Nous ne la trouvons dans aucun manuscrit grec; elle est annoncée dans le manuscrit grec-latin des épîtres de Paul, G, ixᵉ siècle, après l'épître à Philémon : πρὸς λαουδακήσας ἄρχεται ἐπιστολή, mais il ne donne que le texte latin de l'épître.

Cette épître déclarée apocryphe est-elle celle dont nous possédons le texte latin ? Nous ne le savons pas. En tout cas, cette épître latine a eu dans l'Église latine une circulation très étendue. Priscillien reconnaissait qu'elle n'était pas canonique, mais il la tenait pour authentique [4]. Saint Philastre de Brescia connaît des chrétiens qui la lisent. Elle lui paraît apostolique, mais parce qu'elle a été interpolée par les hérétiques, elle ne doit pas être lue dans les églises. Dans le *Speculum* (Liber de divinis scripturis) [5], faussement attribué à saint Augustin et probablement d'origine espagnole, il est dit que des manuscrits latins

1. *De Viris ill.* 5.
2. Fabricius, *Cod. Apoc. N. T.* I, p. 139.
3. *Act.* VI, t. V.
4. Ed. Schepss, p. 55.
5. *M. L.* XIII, 516.

contenaient après l'épître à Philémon, à la place de l'épître aux Hébreux, l'épître aux Laodicéens. De ces manuscrits elle passa, malgré la condamnation de saint Jérôme, dans les manuscrits les plus anciens et les meilleurs de la Vulgate, par exemple le Fuldensis, et nous la retrouvons dans les manuscrits de toute l'Europe occidentale : dans le Cavensis, Italie ; dans l'Armachanus, Irlande ; dans le Toletanus, l'Aemilianus, Espagne ; dans trois manuscrits nommés Parisiensis, France ; dans six manuscrits du British Museum, Angleterre, etc. ; en tout dans dix-neuf manuscrits latins, d'après Lightfoot, dans plus de cent d'après Leipoldt. On trouvera dans S. Berger [1] l'indication de la place qui était donnée à l'épître aux Laodicéens dans un très grand nombre de manuscrits. Elle est tantôt après l'épître aux Philippiens, tantôt après l'épître aux Colossiens, ou celles aux Thessaloniciens, ou après les Pastorales, après celle aux Hébreux, après celle aux Galates, après l'Apocalypse, etc.

Des manuscrits, elle est passée dans les éditions imprimées ; il existe un certain nombre de Bibles latines, allemandes qui la contiennent.

Nous retrouvons encore cette épître aux Laodicéens dans des traductions albigeoise, bohémienne, germaine, anglaise. On la tenait donc dans l'Église latine, au moyen âge, tout au moins comme paulinienne, peut-être même comme canonique, ainsi qu'il ressortira de quelques-uns des témoignages que nous allons citer et de la place qui lui est donnée dans les manuscrits. Si quelques-uns la renvoient après l'Apocalypse, la plupart la rangent parmi les épîtres pauliniennes, ainsi que nous venons de le signaler.

1. *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 341.

Cependant le Codex Reg. I E, xe siècle, ajoute cette note : *Sed Hirumnus eam negat esse Pauli.*

Saint Grégoire le Grand résume ainsi le jugement de l'Église latine sur cette épître : « Unde et Paulus apostolus quamvis epistolas quindecim scripserit, sancta tamen ecclesia non amplius quam quatuordecim tenet [1]. » Bien qu'il ne nomme pas quelle est cette quinzième épître, on ne peut douter qu'il ne veuille parler de l'épître aux Laodicéens. Le témoignage de Haymon d'Halberstadt [2] est plus précis : « Et eam quae erat Laodicensium ideo praecipit Colossensibus legi quia, licet perparva sit in canone non habeatur, aliquid tamen utilitatis habet. » Hervey de Dole [3] ou Anselme de Laon, vers 1130, dans un Commentaire sur l'épître aux Colossiens parlant de l'épître aux Laodicéens, ajoute : « Quamvis et hanc epistolam quintamdecimam vel sextamdecimam apostolus scripserit et auctoritas eam apostolica sicut caetera firmavit, sancta tamen ecclesia non amplius quam quatuordecim tenet, ut ex ipso epistolarum numero ostenderet. » Avant de transcrire l'épître aux Laodicéens, il déclare encore que « in usu non habet Ecclesia ». Ces écrivains distinguent nettement, comme saint Grégoire le Grand, entre l'authenticité paulinienne et la canonicité de cette épître. D'autres, surtout en Angleterre, ne maintiennent pas cette distinction.

Aelfric, abbé de Cerne, fin du xe siècle, dans un Traité en saxon sur l'Ancien et le Nouveau Testament [4], établit le canon des saintes Écritures. Après celles de l'Ancien Testament, il passe en revue celles du Nouveau Testament : Quatre évangiles, deux épîtres de

1. *In Job*, XLII, 16.
2. *M. L.* CXVII, col. 765.
3. *M. L.* CLXXXI, col. 1355.
4. Éd. W. Lisle, London, 1623.

Pierre, une de Jacques, trois de Jean, une de Jude. L'apôtre Paul a écrit quinze épîtres ; il a écrit aux Romains... une à Philémon et une aux Laodicéens, quinze en tout, résonnant avec autant de bruit que le tonnerre aux oreilles du peuple fidèle.

Deux siècles plus tard, Jean de Salisbury [1] écrivant aussi sur le canon, résume ainsi l'opinion sur les épîtres pauliniennes : « Epistolae Pauli quindecim uno volumine comprehensae, licet sit vulgata et fere omnium communis opinio non esse nisi quatuordecim, decem ad ecclesias, quatuor ad personas ; si tamen illa quae ad Hebraeos est connumeranda epistolis Pauli, quod in praefatione ejus astruere videtur doctorum doctor Hieronymus, illorum dissolvens argutias qui eam Pauli non esse contendebant. Caeterum quintadecima est illa quae ecclesiae Laodicensium scribitur ; et licet, ut ait Hieronymus, ab omnibus explodatur, tamen ab apostolo scripta est ; neque sententia haec de aliorum praesumitur opinione sed ipsius apostoli testimonio roboratur. Meminit enim ipsius in epistola ad Colossenses his verbis : Quum lecta fuerit, apud vos haec epistola... et eam quae est Laodicensium vos legatis. »

On remarquera le rappel qui est fait des doutes anciens au sujet de l'origine paulinienne de l'épître aux Hébreux.

En Angleterre cependant nous trouvons une protestation contre l'authenticité paulinienne de l'épître aux Laodicéens. Lanfranc [2], archevêque de Cantorbery (1005-1089), mais italien d'origine, dit en parlant de cette épître : « Haec si esset apostoli, ad Laodicenses diceret, non Laodicensium ; et plusquam XIII essent

1. *Ep.* 143.
2. *M. L.* CL, col. 331.

epistolae Pauli. » Est-ce qu'en disant qu'il y aurait plus de treize épîtres de saint Paul, si l'on admettait l'épître aux Laodicéens, Lanfranc a voulu affirmer qu'il n'y en avait que treize et, par conséquent, exclure l'épître aux Hébreux? Cela nous paraît peu probable de la part d'un Italien du xie siècle. Il vaut mieux penser que le copiste a écrit XIII au lieu de XIIII, ou bien qu'un trait de XIII a disparu dans le manuscrit.

Ainsi donc, pendant près de neuf siècles, cette épître apocryphe a été en Occident au seuil du canon du Nouveau Testament, tantôt admise, tantôt rejetée. Raban Maur la déclarait apocryphe, car il croyait que dans l'épître aux Colossiens, IV, 16, il s'agissait d'une lettre écrite par les Laodicéens et non d'une épître de saint Paul : « Unde quidam falsam epistolam ad Laodicenses ex nomine beati Pauli apostoli confingendam esse existimaverunt[1]. » Parlant des lettres attribuées à saint Paul, probablement une épître aux Corinthiens et l'épître aux Laodicéens, mais non admises dans le canon, saint Thomas d'Aquin fait observer : « Ratio est duplex quare non sunt in canone, quia non constabat de earum auctoritate, quia forte erant depravatae et perierant in Ecclesiis, vel quia non continebant aliud quam ista[2]. »

Enfin, au xvie siècle, Érasme[3], résumant l'opinion de son temps, la condamne définitivement. « Nihil habet, dit-il en parlant de l'épître aux Laodicéens, Pauli praeter voculas aliquot ex caeteris ejus epistolis mendicatas... Non est cujusvis hominis Paulinum pectus effingere. Tonat, fulgurat, meras flammas loquitur Paulus. At haec, praeterquam quod brevissima est, quam friget, quam jacet... Legat, qui volet episto-

1. *In Col. M. L.* CXII, col. 540.
2. *In Col.* IV, 16.
3. *Com. sur Colossiens*, IV, 16.

lam! Nullum argumentum efficacius persuaserit eam non esse Pauli quam ipsa epistola. »

Cependant le luthérien Praetorius[1] croit que cette épître a été écrite par l'apôtre lui-même ou par quelque autre homme apostolique. Le Jésuite Stapleton, d'après Davenant[2], aurait soutenu la même opinion : « Detestanda est, dit-il, Stapletonis opinio qui ipsius Pauli epistolam esse statuit quam omnes patres ut adulterinam et insulsam repudiarunt; nec sanior conclusio, quam inde deducere voluit, posse nimirum ecclesiam germanam et veram apostoli Pauli epistolam pro sua auctoritate e Canone excludere. »

Encore au XVIe siècle, un professeur de Tübingen, Wendel Steinbach († 1519), en a fait l'objet d'une conférence. Jacques Lefèvre d'Étaples († 1536) plaçait l'épître aux Laodicéens après l'épître aux Colossiens. Il n'a pas dit nettement qu'il la tenait pour authentique, mais on devait le conclure de la place qu'il lui donnait dans la Bible. Érasme l'avait compris ainsi; c'est contre lui qu'il avait écrit les observations que nous avons citées plus haut.

Le concile de Trente n'a pas admis cette épître dans son canon des saintes Écritures et, de ce fait, elle est définitivement rangée parmi les apocryphes[3].

§ 2. — Les écrivains latins au moyen âge.

Revenons en arrière dans l'ordre du temps pour passer en revue les témoignages des écrivains latins sur le canon du Nouveau Testament.

1. *Pauli apostoli ad Laodicenses Epistola*, Hamburg, 1595.
2. *Diss. sur Col.* IV, 16; cité par LIGHTFOOT, *Ep. to the Colossians*, London, 1892, p. 298, n. 2.
3. Lightfoot a donné sur l'épître aux Laodicéens un travail important dans son Commentaire sur l'épître aux Colossiens, p. 272-298.

Cassiodore (468-560) a donné, dans l'ouvrage[1] qu'il écrivit pour l'instruction de ses moines, trois listes des écritures canoniques : La première reproduisait la liste de saint Jérôme; la seconde, celle de saint Augustin; la troisième était faite d'après une ancienne traduction, par conséquent d'après la vieille version latine. La voici : « Scriptura sancta secundum antiquam translationem in Testamenta duo dividitur... Post haec sequuntur Evangelia quatuor, id est Matthaei, Marci, Lucae, Johannis : Actus apostolorum : Epistolae Petri ad gentes : Jacobi, Johannis ad Parthos : Epistolae Pauli ad Romanos una, ad Corinthios duae, ad Galatas una, ad Philippenses una, ad Ephesios una, ad Colossenses una, ad Hebraeos una, ad Thessalonicenses duae, ad Timotheum duae, ad Titum una, ad Philemonem una : Apocalypsis Johannis. » L'épître aux Éphésiens qui manque dans les éditions a été rétablie par Westcott d'après les manuscrits. On remarquera que l'épître de saint Jude n'est pas mentionnée dans cette liste. L'omission est probablement accidentelle puisque Cassiodore l'a introduite dans ses précédentes listes.

L'épître aux Hébreux n'était encore entrée que récemment dans l'usage latin, puisque Cassiodore nous apprend qu'il n'en existait aucun commentaire latin et qu'il a été obligé de faire traduire du grec les homélies de saint Jean Chrysostome sur cette épître pour les mettre entre les mains de ses moines.

Concile de Tolède. — En Espagne, le troisième concile de Tolède[2] ordonne qu'après la condamnation de l'hérésie arienne, les épîtres des pontifes romains restent en vigueur, et il adopte le canon du Nouveau

1. *De Institutione divinarum Litterarum*, 14.
2. Mansi, IX, p. 992.

Testament établi par le pape Innocent Ier dans son épître à Exupère.

Saint Isidore de Séville, dans son ouvrage[1] *Etymologiarum,* VI, 1, vers 630, distingue deux ordres dans le Nouveau Testament : « In novo autem Testamento duo sunt ordines : primus evangelicus, in quo sunt Matthaeus, Marcus, Lucas et Joannes. Secundus apostolicus, in quo sunt Paulus in quatuordecim epistolis, Petrus in duabus, Joannes in tribus, Jacobus et Judas in singulis, Actus apostolorum et Apocalypsis Joannis. »

Dans son traité *De Scriptoribus sacrorum librorum,* c. XII, il rappelle ce qu'on a pensé sur quelques livres du Nouveau Testament. Après avoir parlé des évangiles et des épîtres pauliniennes, il ajoute : « Ad Hebraeos autem epistolam plerisque Latinis ejus esse incertum est, propter dissonantiam sermonis. Eandemque alii Barnabam conscripsisse, alii a Clemente scriptam fuisse suspicantur. Petrus scripsit duas nomine suo epistolas, quae catholicae nominantur ; quarum secunda a quibusdam ejus esse non creditur, propter stili sermonisque distantiam. Jacobus suam scripsit epistolam, quae et ipsa a nonnullis ejus esse negatur, sed sub nomine ejus ab alio dictata existimatur. Joannis epistolas tres idem Joannes edidit, quarum prima tantum a quibusdam ejus esse asseritur, reliquae duae Joannis cujusdam presbyteri existimantur, cujus juxta Hieronymi sententiam alterum sepulcrum apud Ephesum demonstratur. Judas suam edidit epistolam. Actus apostolorum Lucas composuit, sicut audivit vel vidit. Apocalypsin Joannes evangelista scripsit eodem tempore, qui ob evangelii praedicationem in insulam Pathmos traditur relegatus. » L'auteur

1. *M. L.* LXXXII, col. 233.

de ces mêmes Écritures, ajoute saint Isidore, est l'Esprit Saint.

Dans un autre de ses ouvrages[1], après avoir cité les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, dans l'ordre précité, il conclut : « Hae litterae sacrae, hi libri integri numero et auctoritate; aliud cum istis nihil est comparandum. Quidquid extra hos fuerit, inter haec sancta et divina nullatenus est recipiendum. »

Cette exclusion très nette des livres apocryphes s'explique par le fait qu'en Espagne, à cette époque, circulaient un grand nombre de livres apocryphes et hérétiques. Un évêque des Asturies en a dressé les listes[2].

On remarquera que saint Isidore parle des doutes soulevés à propos de l'authenticité paulinienne de l'épître aux Hébreux, tandis qu'il ne rappelle pas ceux qui ont été élevés sur l'origine johannique de l'Apocalypse. Il est probable qu'il s'en est tenu ici au point de vue de la tradition latine qui a toujours accepté l'Apocalypse, tandis que pour l'épître aux Hébreux, elle l'a reçue plus tardivement. Il est vrai qu'il ne dit rien non plus de ceux qui ont rejeté l'épître de saint Jude, quoique saint Jérôme, à qui il emprunte ses renseignements, en ait parlé. De plus, saint Isidore ne voulait pas rappeler les doutes au sujet de l'Apocalypse, à cause du décret de condamnation porté par le quatrième concile de Tolède contre ceux qui rejetaient l'Apocalypse (les Wisigoths ariens) : « Apocalypsim librum multorum conciliorum auctoritas et synodica sanctorum praesulum Romanorum decreta Joannis evangelistae esse perscribunt, et inter divinos libros recipiendum constituerunt; sed quamplurimi sunt, qui ejus auctoritatem non recipiunt

1. *In libros* V. *ac N. T. Prooemia.*

2. *Turribii episc. Astur. Epistola de non recipiendis apocryphis scripturis. In Op.* Leonis Magni, éd. Ball, I, 711.

atque in Ecclesia Dei praedicare contemnunt. Si quis eum deinceps aut non receperit, aut a pascha usque ad pentecosten missarum tempore in ecclesia non praedicaverit, excommunicationis sententiam habebit. » Le concile voulait par cette prescription obliger les Wisigoths récemment passés de l'arianisme au catholicisme, qui n'avaient pas l'Apocalypse dans leur Bible, à recevoir tous les livres tenus pour canoniques par l'Église latine. On se demandera pourquoi le concile n'a pas porté la même condamnation contre les Wisigoths qui ne possédaient pas non plus l'épître aux Hébreux dans leur Bible.

Saint Eugène [1], évêque de Tolède, a mis en vers la liste des livres du Nouveau Testament de son maître, saint Isidore. Son disciple et successeur, saint Ildefonse [2], a reproduit presque textuellement celle qu'avait donnée saint Augustin.

Le Vénérable Bède. — En Angleterre, le Vénérable Bède, vers 700, reçoit le canon du Nouveau Testament qui a été transmis aux convertis anglo-saxons par les missionnaires romains. Cependant, adoptant l'opinion de saint Jérôme, il place l'évangile selon les Hébreux parmi les livres ecclésiastiques et non parmi les apocryphes [3].

Les autres écrivains anglais, Aelfric, Jean de Salisbury, Lanfranc, etc., mise à part leur opinion sur l'épître aux Laodicéens, reçoivent aussi le canon de l'église romaine.

Jean de Salisbury. — Cependant, Jean de Salisbury reproduisant le *Prologus galeatus* de saint Jérôme, place le Pasteur après les livres de la Sagesse et de

1. *M. L.* LXXXVII, col. 394.
2. *M. L.* XCVI, col. 140.
3. *In Lucam proem. M. L.* XCII, col. 307.

l'Ecclésiastique, de Judith, de Tobie, tous livres qui, ainsi que l'affirme le même Père, ne sont pas comptés dans le canon. Et il ajoute : « Ille autem qui Pastor inscribitur an alicubi sit nescio, sed certum est quod Hieronymus et Beda illum vidisse et legisse testantur. »

Il énumère ensuite les écrits du Nouveau Testament et au sujet de leurs auteurs il ajoute : « De librorum vero auctoribus variantur opiniones, licet ista praevaluerit apud ecclesiam eos ab illis praescriptos qui in singulorum titulis praenotantur. Sed quae cura est has atque alias in investigatione auctorum discutere opiniones, cum unum omnium sanctarum scripturarum constet esse auctorem Spiritum Sanctum [1] ? »

Les Bibles latines. — En Gaule, Charlemagne s'est beaucoup occupé de faire copier correctement les Livres saints. Les manuscrits de son temps contiennent tous les écrits du Nouveau Testament dans l'ordre adopté en Occident : les évangiles, les Actes, les quatorze épîtres de saint Paul, les épîtres catholiques, l'Apocalypse.

Mais, au sujet de l'ordre des livres du Nouveau Testament dans les Bibles latines, nous devons reproduire les observations suivantes de Samuel Berger [2] : « Nous trouverions intérêt à parler de l'ordre des livres du Nouveau Testament, mais il serait peu sûr de formuler à cet égard un système. Toutes les indications relatives à ce sujet, sont réunies dans le tableau qui suit ces pages. » Et pour l'ensemble du Nouveau Testament, il relève [3] trente-huit dispositions différentes. Il compte ensuite dix-sept dispositions différentes pour les

1. *Ep.* 143 *ad Henricum.*
2. *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 306.
3. *Op. cit.* p. 339.

épîtres pauliniennes. Il y a même un manuscrit, le Codex Boernerianus, IXe siècle, qui ne contient pas l'épître aux Hébreux. Le Codex Augiensis, fin du IXe siècle, contient le texte latin de cette épître et non le texte grec.

Remarquons au sujet de l'épître aux Hébreux que, de toutes les épîtres pauliniennes, c'est celle qui a été le plus différemment placée. On dirait qu'on ne savait où la mettre. « Tantôt, dit Reuss, p. 212, elle est placée entre les épîtres aux Thessaloniciens et celles à Timothée, tantôt après l'épître aux Colossiens, le plus souvent après l'épître à Philémon, comme un appendice ajouté après coup à un recueil déjà complet, et cette variété, en apparence toute fortuite, dans la place qui lui est assignée est un indice sûr de la persistance du doute traditionnel. »

Haimon de Halberstadt. — Ces doutes sur l'origine de l'épître aux Hébreux n'étaient pas en effet oubliés, puisque, au IXe siècle, Haimon de Halberstadt († 853) défend la canonicité de cette épître[1] : « Licet, dit-il, manifesta sint Pauli apostoli scripta, nonnulli tamen de epistola ad Hebraeos dubitant. Sed sciendum quod a Paulo scripta est in hebraeo sermone tanquam Hebraeis, a Luca vero ejus discipulo interpretata in graecum. Unde et stylus ejus magis videtur similis libello illi, quem idem Lucas de Actibus apostolorum scribit. Quod autem subscriptionem solitam non habet ibi, hoc rationis est quod praeceptum erat de Hebraeis ne de Pauli nomine dicta susciperent; et idcirco prudenter nomen suum omisit, ne statim in principio Pauli nomine inspecto lectio ejus repudiaretur. »

Saint Thomas d'Aquin. — Beaucoup plus tard, saint Thomas d'Aquin († 1274) rappelle encore ces doutes :

1. *Hist. sacr.* III, 3.

« Sciendum est, dit-il, quod ante synodum nicaenam quidam dubitaverunt an ista epistola esset Pauli. Et quod non, probant duobus argumentis. Unum est quia non tenet hunc modum quem in aliis epistolis. Non enim praemittit hic salutationem, nec nomen suum. Aliud est, quia non sapit stylum aliarum, imo habet elegantiorem, nec est aliqua scriptura, quae sic ornata procedat in ordine verborum in sententiis, sicut ista. Unde dicebant ipsam esse vel Lucae evangelistae, vel Barnabae, vel Clementis papae; ipse enim scripsit Atheniensibus quasi per omnia secundum stylum istum. Sed antiqui doctores, praecipue Dionysius et aliqui alii accipiunt verba hujus epistolae pro testimoniis Pauli. Et Hieronymus illam inter epistolas Pauli recipit [1]. » Nous ne discuterons pas la valeur de ces renseignements, qui ne sont pas d'une exactitude rigoureuse. Ainsi, même après le concile de Nicée, l'épître aux Hébreux n'était pas encore dans le canon de l'église latine, principalement en Afrique. Ce n'est pas quelques-uns seulement qui doutèrent de l'origine paulinienne de cette épître mais toute l'église latine, avant le vᵉ siècle, ainsi que nous l'avons constaté. Enfin, saint Jérôme n'a pas été aussi catégorique que le dit saint Thomas, au sujet de l'authenticité paulinienne de l'épître aux Hébreux. Il est inutile de rappeler son témoignage, cité plus haut. Quant à la lettre aux Athéniens, elle n'existe pas; c'est probablement à l'épître aux Corinthiens qu'il est fait allusion.

Nous retrouverons plus tard le rappel de ces anciens doutes; mais revenons en arrière pour citer d'autres témoignages sur le canon du Nouveau Testament.

Raban Maur [2], archevêque de Mayence († 856), a

1. *In epist. ad Hebr. Prot.*
2. *De Inst cler.* II, 53.

dressé une liste complète de soixante et douze livres bibliques ; c'est la même liste que celle de saint Isidore de Séville, avec les mêmes explications.

Hugues de Saint-Victor, vers 1097-1141, mérite d'être cité pour la symétrie qu'il a établie entre les livres de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau et pour la place qu'il a donnée aux Décrétales et aux écrits des Pères : « Omnis divina Scriptura in duobus Testamentis continetur, Veteri videlicet et Novo. Utrumque Testamentum tribus ordinibus distinguitur. Vetus Testamentum continet legem, prophetas, hagiographos. Novum autem Evangelium, apostolos, patres. Primus ordo Veteris Testamenti... Omnes ergo fiunt numero viginti duo. Sunt praeterea alii quidem libri ut Sapientia Salomonis, liber Jesu filii Sirach et liber Judith et Tobias et libri Macchabaeorum, qui leguntur quidem sed non scribuntur in canone. His XXII libris Veteris Testamenti, VIII libri Novi Testamenti junguntur. In primo ordine Novi Testamenti sunt IV Evangelia... In secundo similiter sunt quatuor, Actus videlicet apostolorum, Epistolae Pauli numero XIV sub uno volumine contextae, Canonicae Epistolae, Apocalypsis. In tertio ordine primum locum habent Decretalia quos canonicos, id est regulares appellamus ; deinde sanctorum Patrum scripta, id est Hieronymi, Augustini, Ambrosii... Origenis... et aliorum doctorum, quae intinita sunt. Haec tamen scripta patrum in textu divinarum scripturarum non computantur, quemadmodum in Veteri Testamento ut diximus quidam libri sunt qui non scribuntur in canone et tamen leguntur ut Sapientia Salomonio et ceteri. Textus igitur divinarum scripturarum quasi totum corpus principaliter XXX libris continetur. Horum XXII in Veteri, VIII in Novo Testamento, sicut supra monstratum est, comprehenduntur. Cetera vero scripta quasi adjuncta sunt

et ex his praecedentibus manantia. In his autem ordinibus maxime utriusque Testamenti apparet convenientia : quia sicut post legem prophetae et post prophetas hagiographi, ita post evangelium apostoli et post apostolos doctores ordine successerunt. Et mira quadam divinae dispensationis ratione actum est, ut cum in singulis Scripturis plena et perfecta veritas consistat, nulla tamen superflua sit[1]. »

Livres liturgiques. — Nous trouvons dans les écrits du moyen âge d'autres confusions, causées par l'addition des livres liturgiques au canon des Écritures. Nous relevons dans Aurelius Agricola la mention de ce fait : « Sacros libros appellamus illos qui continent Veteris et Novi Testamenti Scripturas quae in sacra liturgia leguntur. Hujus generis potissimum sunt evangelia atque apostolorum epistolae et acta, tum ex V. T. prophetarum scripta. His addimus missae canonem quem inter sacros libros merito recensemus[2]. »

D'après Reuss[3], Dom Mabillon trouva dans le couvent de Bobbio un livre liturgique fort ancien qui contenait un catalogue des livres saints dans lequel le Nouveau Testament était compté à raison de 28 livres : quatorze et sept épîtres, l'Apocalypse, les Actes, les évangiles et un livre *Sacramentorum,* c'est-à-dire le Missel[4].

Eugène IV et le Concile de Florence. — Cependant, tout à la fin du moyen âge, en 1439, le pape Eugène IV donna dans la bulle d'union avec les Grecs schismatiques une liste des écrits du Nouveau Testament identique à celle du concile de Trente, avec cette

1. *De Scripturis*, 6.
2. *De christ. eccl. politia*, éd. Ritter, I, 156. — Citation de Reuss, *op. cit.*, p. 213, n. 2.
3. *Ib.* p. 213.
4. Mabillon, *Mus. ital.* I, 396.

différence que les Actes des apôtres sont placés entre les épîtres catholiques et l'Apocalypse. C'est le canon qu'avait adopté le concile de Florence. On remarquera que l'épître aux Laodicéens n'y est pas mentionnée.

A l'époque de la Renaissance, Cajetan et Érasme rappelèrent les doutes qui s'étaient élevés autrefois au sujet de l'authenticité et de la canonicité de quelques livres du Nouveau Testament.

Cajetan. — Jacob Thomas de Vio (1469-1534), appelé Cajetanus, du nom de la ville où il naquit, Gaëte, a écrit des commentaires sur les saintes Écritures. Dans les préfaces à quelques livres du Nouveau Testament il porte un jugement sur leur origine [1]. Dans son préambule à l'épître aux Hébreux, il s'exprime ainsi : « De authore vero hujus epistolae certum est communem usum ecclesiae et doctorum nominare Paulum. Hieronymus tamen in epistola ad Paulinum non audet affirmare illam esse Pauli. » Et il cite les jugements de saint Jérôme sur cette épître et il conclut : « Quae omnia ideo attulerim, et ex his et aliis Hieronymi verbis alibi prudens lector advertat Hieronymum non fuisse omnino certum de authore hujus epistolae. Et quoniam Hieronymum sortiti sumus regulam ne erremus in discretione librorum... canonicorum, ideo dubio apud Hieronymum authore hujus epistolae existente, dubia quoque redditur epistola : quoniam nisi sit Pauli, non perspicuum est canonicam esse. Quo fit ut ex sola hujus epistolae authoritate non possit si quod dubium in fide accideret déterminari. Ecce quantum parit malum liber sine authoris titulo. » Le cardinal cite alors deux passages qui lui paraissent ne pas être

1. *Epistolae Pauli et aliorum apostolorum ad Graecam veritatem castigatae per R. DD.* THOMAM DE VIO CAIETANUM, *Cardinalem sancti Xisti, juxta sensum literalem enarratae*, Paris, 1532, *Prooem. in Epist. ad Hebraeos*, CLXXXVIII.

de saint Paul et, du texte même de l'épître il conclut qu'elle n'est pas de l'apôtre. Et cependant il ajoute : « Nos tamen loquentes ut plures Paulum authorem nominabimus. Nam et sic quoque Hieronymus fecit, utendo scriptis in hac epistola. » Malgré cette affirmation il avait donné à son commentaire le titre suivant : *Commentoriarum Thomae de Vio in omnes germanas epistolas Pauli et eam quae ad Hebraeos inscribitur Finis.*

Il avait inscrit en tête de l'épître de saint Jacques un titre analogue : *In eam quae divo Jacobo inscribitur commentarii* . Il ne croyait pas cependant qu'elle fût de l'apôtre Jacques : « Non est usqueque certum an epistola haec sit Jacobi fratris domini. » Et il cite le témoignage de saint Jérôme à ce sujet. Puis, il fait diverses remarques sur la salutation et le titre de l'épître et conclut : « Ex quibus simul junctis minus certus redditur author. »

Cajetan défend l'authenticité de la seconde épître de saint Pierre, bien qu'elle ait eu des contradicteurs : « Haec secunda epistola non caret contradictoribus : dicente Hieronymo de Petro : Scripsit duas epistolas quae canonicae nominantur : quarum secunda a plerisque ejus esse negatur propter styli cum priore dissonantiam. Verum haec ratio non minus infert primam quam secundam non esse Petri. Nam tantum dissonat prima a secunda quantum secunda a prima. Quo fit ut ex dissonantia styli neutra reddatur Petri certa, si argumentum valet. Infirmum itaque argumentum assumitur : quum unum atque eundem hominem diverso stylo quandoque scribere experientia testetur. »

On remarquera que cette réfutation des objections contre l'authenticité de la seconde épître de saint Pierre, rapportées par saint Jérôme, est peu convaincante. Dire que ni l'une ni l'autre de ces épîtres ne sera de

Pierre, si l'on nie l'authenticité de l'une, c'est méconnaître la preuve sur laquelle s'appuie celle-ci, à savoir le témoignage des anciens écrivains.

Le cardinal Cajetan émet aussi des doutes sur l'autorité dont jouissent la seconde et la troisième épîtres de saint Jean, ainsi que l'épître de saint Jude. Parlant de la seconde épître de saint Jean il dit : « Circa authorem tam hujus quam sequentis epistolae, scito quod Hieronymus, *De Viris illust.* partim in Iohanne partim in Papia, manifestat authoritate ipsius Papiae alium esse Ioannem evangelistam et alium Ioannem seniorem qui scripsit has duas epistolas. Et propterea ambae minoris authoritatis sunt. Et primae quidem doctrina extracta est ex epistola beati Ioannis apostoli. » Il semble donc que Cajetan ne reconnaît pas l'origine johannique de ces deux épîtres.

Sur l'épître de saint Jude, il rappelle aussi les observations de saint Jérôme et ajoute : « Ex quibus apparet minoris esse authoritatis hanc epistolam iis quae sunt certae scripturae sacrae. »

Nous ne pouvons savoir ce qu'il pensait de l'Apocalypse, car il s'est récusé au sujet de ce livre. Dans la dédicace de son ouvrage à l'empereur Charles Quint il dit en effet : « Et quoniam intentionis meae fuit sensum dumtaxat germanum prosequi, ideo Apocalypsim Ioannis omisi : fateor enim ingenue me non penetrare illius mysteria juxta sensum literalem. » Il répète cette dernière phrase à la fin de l'épître de saint Jude, en ajoutant : « Exponat cui Deus concesserit ». Faut-il conclure de ces paroles que Cajetan portait un jugement défavorable sur l'Apocalypse ? Nous ne le pensons pas ; il en ressort seulement qu'il ne se croyait pas capable d'expliquer l'Apocalypse au sens littéral, comme il avait fait pour les autres écrits du Nouveau Testament.

Observons que le cardinal Cajetan a fait diverses confusions. De ce qu'un livre n'est pas authentique il conclut que sa canonicité est douteuse. La conclusion est fausse, car la canonicité ne dépend en rien de l'origine connue ou inconnue du livre, mais de son acceptation par l'Église. Il y a des Livres saints dont nous ne connaissons pas les auteurs et qui cependant sont canoniques. En outre, il affirme qu'un livre dont l'authenticité n'est pas certaine est de moindre autorité qu'un livre authentique. Il confond ici l'autorité qu'obtient un livre du fait de son auteur et l'autorité qui lui est conférée par la reconnaissance officielle de cette autorité par l'Église, autorité qui lui est conférée par son inscription dans le canon des Livres saints. Le nom de l'auteur importe peu ; un livre fait autorité en matière de dogme, parce qu'il a été reconnu par l'Église et déclaré comme inspiré.

On remarquera que la position de Cajetan au point de vue canonique n'est pas tout à fait la même que celle d'Érasme, dont nous allons parler. Ils se sont placés, pour porter un jugement sur les livres du Nouveau Testament, à un point de vue différent. Celui d'Érasme était critique et littéraire et celui de Cajetan traditionnel. Ainsi s'explique leur jugement différent au sujet de la seconde épître de saint Pierre et la réserve de Cajetan à propos de l'Apocalypse qu'il n'a pas mise en doute comme Érasme, parce que la canonicité de ce livre lui était affirmée par la tradition de l'Église latine.

Cajetan fut attaqué par les théologiens de la Faculté de Paris. Ils lui reprochèrent d'avoir nié l'origine paulinienne de l'épître aux Hébreux et l'authenticité de la finale de Marc et d'avoir soutenu que la Vulgate hiéronymienne était pleine de fautes. Cajetan répondit qu'il avait suivi en tout saint Jérôme

et qu'il ne comprenait pas pourquoi on l'accusait, car en l'accusant ainsi on accusait aussi Jérôme qui est l'auteur principal de ces doutes. Il s'explique ensuite d'une façon d'ailleurs assez embrouillée, au sujet de son jugement sur l'épître aux Hébreux.

Il fut encore attaqué par un théologien, Dominicain comme lui, Ambrosius Katharinus, qui présenta (1535) des observations sur les commentaires bibliques de Cajetan. Katharinus lui reprocha d'avoir accordé une trop grande autorité aux jugements de saint Jérôme : « Nec enim verum est, in libris canonicis decernendis ecclesiae regulam esse Hieronymum : quod Caietanus perperam ne dicam perniciose existimavit. » Pierre était une plus grande autorité que Jérôme et Katharinus citait les décrets d'Innocent Ier, de Gélase et d'Eugène IV sur le canon des saintes Écritures. Il faisait observer que du moment qu'un livre est canonique, son autorité doit être acceptée. Et il démontrait l'origine paulinienne de l'épître aux Hébreux. Enfin il reprochait à la critique de Cajetan d'être apparentée de très près à celle de Luther. Cajetan ne put répondre à son adversaire, car il était mort depuis un an lorsque Katharinus publia ses observations.

Il eut encore d'autres contradicteurs, Alfonse de Castro, Gabriel Prateolus, Melchior Canus. Ses idées furent vivement attaquées au Concile de Trente et n'y obtinrent aucun succès.

Érasme. — Le grand humaniste, Érasme de Rotterdam († 1536), s'est beaucoup occupé des écrits du Nouveau Testament; il a été le premier à publier une édition grecque du Nouveau Testament (février 1516). Celle d'Alcala achevée, dit-on, deux ans plus tôt que celle d'Érasme, n'a été publiée qu'en 1520.

Érasme ne craignit pas de faire siennes les opinions émises autrefois au sujet de l'épître aux Hébreux, de

l'épître de saint Jacques, de la seconde épître de saint Pierre, des deux petites épîtres de saint Jean, et de l'Apocalypse [1].

D'après lui [2], l'épître aux Hébreux ne peut être de saint Paul, car, encore au temps de saint Jérôme, elle n'était pas reconnue par l'église romaine et le style en était très différent de celui de saint Paul : « Optime lector, nihilo minoris velim esse tibi hanc epistolam (ad Hebraeos) quod a multis dubitatum sit Pauli esset an alterius... Verum ut non potest doceri certis argumentis cujus sit, quod nullius habeat inscriptionem, ita compluribus indiciis colligi potest, ab alio quopiam quam a Paulo scriptam fuisse. Primum quod sola omnium Pauli nomen non praeferat... Deinde quod, tot annis, nempe usque ad aetatem Hieronymi non recepta fuerit a Romanis, quemadmodum ipse testatur in epistolis suis... Restat jam argumentum illud, quo non aliud certius, stilus ipse et orationis character, qui nihil habet affinitatis cum phrasi paulina... Neque enim in verbis solum aut figuris discrimen est, sed omnibus notis dissidet. »

Érasme ne croit pas que l'épître de saint Jacques [3] ait été écrite par Jacques l'apôtre : « De hac item epistola, tametsi salubribus praeceptis referta, dubitatum est olim, cujus esset. »

Il parle de la façon suivante de la seconde épître de saint Pierre [4] : « De hac quoque secunda Petri epistola cujus esset in controverso erat. Id attestatur Hieronymus in catalogo scriptorum illustrium his verbis : Scripsit duas, etc. Ad idem alias variat, nunc volens

1. Les citations suivantes reproduisent les annotations qu'Érasme a placées en tête des livres néotestamentaires dans son édition grecque du Nouveau Testament, 1516, Basel.
2. *Op. cit.* p. 600.
3. *Op. cit.* p. 606.
4. *Op. cit.* p. 617.

eam esse Petri, et stili dissonantiam rejiciens in interpretem, quo tum Petrus sit usus, nunc negans illius esse, quod reclamet stilus. »

Des deux épîtres de saint Jean il dit[1] : « Caeterum duas posteriores Ioannes presbyter scripsit, non Ioannes apostolus. Qua quidem de re prodidit Hieronymus. » Sur l'épître de saint Jude : « Porro locus quem hic citat Iudas sumptus est ex apocryphis Hebraeorum, unde et ipsa epistola non caruit suspicione. »

Sur l'Apocalypse, Érasme rappelle que : « Testatur divus Hieronymus Apocalypsim ne sua quidem aetate fuisse receptam a Graecis. » Dans les codex grecs qu'il a vus : « Non erat titulus Ioannis evangelistae sed Ioannis theologi, ut ne commemorem stilum non parum dissonantem ab eo qui est in evangelio et epistola. » D'ailleurs l'apôtre Jean, qui aimait à se cacher, n'aurait pas répété son propre nom comme l'a fait l'auteur de l'Apocalypse.

Les opinions d'Érasme furent attaquées par Lefèvre d'Étaples et censurées par les théologiens de la Faculté de théologie de Paris. Voici les propositions censurées : « 1° Non statim dubius est in fide, qui de auctore libri dubitat. » — Cette proposition est téméraire et erronée : « Nam cum Deus viros illos sanctos organa sua constituerit, in editione talium librorum, honori eorum detrahit quisquis ab hujusmodi libris nomina eorum aufert vel in dubium vertit. Praeterea quamvis de auctoribus aliquorum hujusmodi librorum a nonnullis olim dubitatum est nihilominus postquam ecclesia sub nomine talium auctorum suo usu universali illos recepit et sua probavit definitione jam non fas est christiano de illis dubitare aut in dubium revocare. »

« 2° De epistolae ad Hebraeos auctore semper est

1. *Op. cit.* p. 619.

dubitatum, et ipse, ut ingenue fatear, adhuc dubito. » — Ces deux propositions sont arrogantes et schismatiques, car elles sont opposées à de nombreux conciles, et aux Pères de l'Église : « Nec verum est semper dubitatum esse de auctore hujus epistolae ad Hebraeos, cum scribat Orignes quod ante tempora sua omnes antiqui et majores eam ut Pauli apostoli suscipiebant. »

« 3° De secunda Petri diu dubitatum est. » — Déjà anciennement cette épître a été reçue dans l'Église comme étant de l'apôtre Pierre ; ce doute est donc absurde.

« 4° De Apocalypsi diu dubitatum est, non dico ab haereticis, sed ab orthodoxis viris, qui scriptum tamen ut a Spiritu sancto profectum amplectabantur, de scriptoris nomine incerti. » — L'Église par ses définitions conciliaires et de nombreux Pères, Denys l'Aréopagite, Innocent Ier, Irénée, ont déclaré que l'Apocalypse était l'œuvre de Jean l'apôtre. L'auteur s'est donc trompé dans cette proposition comme dans les précédentes.

Érasme répondit à ces censures : « Praecipuus auctor scripturae canonicae est Spiritus sanctus. Quamdiu de illo non dubitatur, non potest omnino vacillare scripturarum auctoritas neque frigere priorum hominum lectio, per quodcunque organum illam nobis porrexerit. Quanquam non protinus quicquid receptum est usu ecclesiastico, obligat nos ad credendum, tanquam articulum fidei. Titulos recepit ecclesia, nimirum utens vulgo receptio ad indicandum, quod opus designet... Quod si universalis ecclesia hac mente recipit titulos, ut pro impiis habeat, qui de homine auctore dubitant, manibus ac pedibus discedo in illius sententiam meumque intellectum captivo in obsequium fidei. Nam juxta sensum humanum nec credo epistolam ad Hebraeos esse Pauli, nec secundam Petri esse Petri, nec Apocalypsim

esse Joannis apostoli, qui scripsit evangelium. Possem hic multa argumenta congerere; sed praestat vitare infirmorum offendiculum. Nam plus ad me valet expressum ecclesiae judicium, quam ullae rationes humanae. Solus ille scrupulus habet animum meum, an ecclesia receperit titulos, ut non solum velit haberi pro indubitatis, quae in his libris scripta sunt, verum pariter exigat, ut pro indubitato habeamus ab his auctoribus esse profecta, quorum titulos gerunt. Id si est, damno ac rejicio dubitationem meam omnem, quae ne fuit quidem ulla, si ea mens est ecclesiae ex afflatu Spiritus sancti... Profiteor me de titulis quoque credere quod credit universalis Ecclesia, cujus auctoritati facile sensum meum submitto, non hîc tantum, sed in omnibus quoque caeteris, modo ne protinus Ecclesiae sit quidquid, quicunque modo in usum christianorum irrepsit, aut cuivis Episcopo placuit[1]. »

Observons que les arguments sur lesquels s'appuyait Érasme pour rejeter l'authenticité des livres précités n'étaient pas indiscutables. De ce que des doutes avaient été émis sur l'origine de ces écrits, on ne prouvait pas nécessairement qu'ils n'étaient pas des auteurs à qui on les attribuait. Il fallait examiner la valeur de ces doutes et l'autorité de ceux qui les avaient émis.

Érasme, il est vrai, n'a pas soutenu que ces livres n'étaient pas canoniques, mais il affirmait qu'ils étaient d'autorité moindre que les livres dont on n'avait jamais douté : « Nec fortassis absurdum fuerit in sacris quoque voluminibus ordinem auctoritatis aliquem constituere id quod facere non est veritus Augustinus. Nam primae debentur iis libris de quibus nunquam fuit dubitatum auctoribus. Apud me certe plus habet ponderis

1. *Erasmi declaratio ad cens. Fac. theol. Parisiensis.*

Esaias, quam Iudith aut Hester; plus evangelium Matthaei quam Apocalypsis inscripta Ioannis, plus epistolae Pauli ad Romanos et Corinthios quam epistola scripta ad Hebraeos. » Mais ailleurs nous trouvons cette proposition qui ne s'accorde guère avec la précédente. Répondant à Lefèvre d'Étaples, il dit à propos de l'épître aux Hébreux : « Fieri potest ut Paulina non sit et tamen Paulinis etiam melior. »

Les opinions d'Érasme furent attaquées par d'autres théologiens catholiques, Ambrosius Katharinus, Alfons de Castro, etc.

Concile de Sens. — Citons enfin ce canon du concile de Sens (1528), qui a dû viser ces controverses : « In enumerandis canonicae Scripturae libris qui praescriptum Ecclesiae usum non sequitur Carthaginense concilium III, Innocentii et Gelasii decreta et denique definitum a sanctissimis patribus librorum catalogum respuit, aut in exponendis scripturis non pascit haedos juxta tabernacula pastorum, sed fodit sibi cisternas quae continere non valent aquas, et spretis orthodoxorum patrum vestigiis proprii spiritus judicium sequitur, is veluti schimaticus et haereseon omnium inventor... reprimatur. »

CHAPITRE III

LES PREMIERS RÉFORMÉS [1].

Critérium de canonicité des saintes Écritures d'après les écrivains de la Réforme. — Le canon des saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament était déterminé par l'autorité de l'Église. Ne reconnaissant plus cette autorité, les réformés ont été obligés de lui donner une autre base, de fixer un autre critérium qui servît à reconnaître si tel livre était inspiré ou non. Les thèses fondamentales du protestantisme sur la régénération, sur la justification par la foi, sur l'union immédiate du chrétien au Christ amenèrent les réformés à conclure que la canonicité d'un livre était attestée par le témoignage intérieur du Saint-Esprit à l'âme du croyant. Les diverses confessions protestantes émettent d'une manière plus ou moins nette ce principe que nous trouvons clairement exprimé dans la confession des églises des Pays-Bas, art. 5 : « Hosce libros pro sacris et canonicis recipimus... idque non tam quod ecclesia eos pro hujusmodi recipiat et approbet quam imprimis

1. A consulter H. Howorth, *The origin and authority of the biblical Canon according to the continental reformers* — *Journal of theological Studies*, London, vol. VIII, p. 321-365 : *Luther and Karlstatd;* vol. IX, p. 188-230 : *Luther, Zwingli, Lefèvre and Calvin.*

quod Spiritus Sanctus in cordibus nostris testetur a Deo profectos esse, comprobationemque eius in se habeant. » « C'est donc le Saint-Esprit, dit Reuss[1], qui dans nos cœurs mêmes rend témoignage aux Écritures, soit en nous convainquant de leur canonicité, c'est-à-dire de leur caractère de livres inspirés et normatifs, d'une manière immédiate et directe et comme par intuition, soit en nous apprenant à en distinguer tout ce qui n'a pas ce même caractère. » Reuss[2] reconnaît que « l'historien consciencieux ne peut manquer de constater que cette théorie, malgré sa vérité intrinsèque, malgré l'élévation de son point de vue et sa conformité avec l'essence de l'Évangile, s'est montrée insuffisante dans la pratique, et que ceux qui l'avaient formulée ont été les premiers à en dévier, à se laisser aller à d'étranges inconséquences. » Ajoutons qu'il n'en pouvait être autrement. Il est permis de se demander si un protestant lisant l'épître aux Hébreux y sent moins le souffle de l'Esprit-Saint que dans les Actes des apôtres par exemple. En fait, les réformés ont pu poser ce principe, mais ils ont été guidés dans leur critique des Livres saints par d'autres considérations. Ils rejettent l'autorité des Pères de l'Église, et, d'autre part, ils se laissent souvent guider par eux dans leur acceptation et surtout dans le rejet de tel ou tel livre. Ils ne se sont pas dégagés, autant qu'ils le disent, de la tradition de l'Église.

Ce critérium de canonicité, l'Esprit-Saint parlant à l'âme du croyant, aurait produit des effets multiples et même contraires puisque, ainsi que nous allons le voir, les réformés ont été loin d'être en accord sur les livres qu'on devait accepter ou rejeter. Tout dépendait de leur point de vue théorique.

1. *Op. cit.* p. 250.
2. *Op. cit.* p. 254.

Martin Luther. — Pour Martin Luther, le christianisme tout entier était contenu dans la thèse de la gratuité du salut, de la justification du pécheur par la foi en Jésus-Christ, indépendamment du mérite des œuvres. L'inspiration d'un livre et l'autorité qu'il lui accordera seront en fonction de cette thèse. « Critique, dit Reuss[1], exégèse, jugement historique, toute sa science enfin se subordonnait à cet axiome... La canonicité d'un livre se reconnaissait aux doctrines qu'il enseignait sur le Christ et le salut des hommes. » Ce principe l'entraînait à d'étranges conséquences : « Ce qui n'enseigne pas Christ, dit Luther, cela n'est pas apostolique, quand bien même saint Pierre ou saint Paul l'eût enseigné; par contre ce qui prêche Christ serait apostolique, quand bien même Judas, Hannas, Pilate et Hérode l'eussent fait[2]. »

S'appuyant sur ce critérium, Luther a divisé les livres du Nouveau Testament en trois groupes : 1° Les meilleurs livres sont parmi les évangiles, l'évangile de Jean. Il renferme en effet de nombreuses paroles de Jésus, tandis que les trois autres évangiles racontent surtout les miracles de Jésus qui ne peuvent nous aider en rien. Parmi les meilleurs sont aussi les épîtres de Paul; principalement celle aux Romains et la première épître de Pierre sont le véritable noyau et la moelle entre tous les livres... En résumé, « l'évangile de saint Jean et sa première épître, les épîtres de saint Paul, principalement celle aux Romains, aux Galates et aux Éphésiens et la première épître de saint Pierre, tels sont les livres qui te montrent Christ et t'apprennent tout ce qu'il t'est nécessaire de savoir pour être sauvé, quand bien même tu n'aurais jamais lu ni entendu aucun livre[3] ».

1. *Op. cit.* p. 266.
2. *Vorrede auf die Ep. Jacobi.*
3. *Vorrede auf das N. T.*

2° A un degré inférieur Luther place les livres qui enseignent le Christ, mais moins expressément et clairement : les trois évangiles synoptiques, les Actes des apôtres, la deuxième épître de saint Pierre, les deuxième et troisième de saint Jean et aussi quelques-unes des épîtres de saint Paul.

3° Dans le troisième groupe sont les livres qui n'enseignent pas le Christ : l'épître aux Hébreux, celles de saint Jacques et de saint Jude et l'Apocalypse. Luther reconnaît que l'épître aux Hébreux contient beaucoup d'enseignements de valeur, principalement en ce qui concerne le sacerdoce du Christ, mais il y a un passage (nœud) dur, car aux chapitres VI et X elle dénie et refuse la pénitence aux pécheurs après le baptême, ce qui paraît être contraire à tous les évangiles et aux épîtres de saint Paul.

Luther a exprimé à diverses reprises son opinion sur l'épître de saint Jacques. Il lui reproche d'être en opposition avec les épîtres de saint Paul sur la question de la justification du pécheur, de ne parler nulle part, sauf dans le titre, du Christ, de sa passion, de sa résurrection, de son esprit. Il nomme la loi une loi de liberté, tandis que saint Paul la nomme une loi de servitude, de colère, de mort et de péché. Cette épître ne peut être apostolique ; comparée aux autres livres du Nouveau Testament, c'est une épître vraiment de paille, *eine rechte stroherne Epistel*, car elle n'a rien en elle d'évangélique. Luther ne croit pas que l'épître de saint Jude soit de l'apôtre de ce nom. D'ailleurs, elle est inutile, car elle reproduit presque textuellement la seconde épître de saint Pierre, et de plus il n'y est pas question du fondement de la foi. L'Apocalypse ne paraît pas à Luther être un livre apostolique ou prophétique. Les apôtres ne se servent pas de visions; ils parlent clairement et sans figures du Christ. Elle ne

peut être comparée aux livres des prophètes de l'Ancien Testament, mais plutôt au IV[e] livre d'Esdras. On ne voit pas qu'elle découle du Saint-Esprit; le Christ n'y est ni enseigné, ni reconnu.

Remarquons avec Reuss, que Luther avait conscience de la nature subjective de ses raisonnements. Il écrit une seconde préface sur l'Apocalypse pour essayer une interprétation de ce livre qu'il avait d'abord avoué ne pas comprendre, interprétation qui lui est dictée, non par une science sûre de ses moyens, mais par ses préoccupations polémiques. Il exalte les bonnes intentions des disciples inconnus qui ont rédigé les épîtres en question et, se servant d'une image empruntée à Paul, I *Cor.* III, il regrette seulement que la paille et le bois se soient mêlés aux matériaux précieux dans ces travaux d'édification [1].

Luther ne tenait pas pour canoniques ces quatre livres du Nouveau Testament : épître aux Hébreux, épître de saint Jacques, de saint Jude, Apocalypse; il les place dans sa traduction allemande après les autres livres du Nouveau Testament. Avant l'épître aux Hébreux il a soin de dire : Jusqu'à présent nous avons eu les livres principaux, *Hauptbücher*, véritables, certains; mais ces quatre suivants ont eu autrefois une autre autorité, *ein anderes Ansehen*. Dans la table des matières, il ne numérote pas ces quatre livres, tandis que les autres le sont. Dans les premières éditions de sa traduction, ils sont, dans la table des matières, séparés des autres livres de la Bible par une ligne en blanc.

Les opinions de Luther sur ces livres du Nouveau Testament ont été vivement attaquées par Johannes Kochläus († 1552), Hieronymus Emser († 1527),

1. *Op. cit.* p. 272.

Melchior Canus († 1560), et Robert Bellarmin († 1621).

Passons maintenant rapidement en revue les opinions des autres réformés, les uns disciples de Luther, les autres ses adversaires.

Bodenstein von Karlstadt. — Parlons en premier lieu d'Andreas Bodenstein von Karlstadt (1480-1541), d'abord l'ami, puis l'adversaire de Luther, mais toujours l'ennemi de l'Église catholique. Il publia un traité sur la question du canon : *De canonicis scripturis libellus,* Wittemberg, 1520, dont il donna un résumé en allemand : *Welche Bücher heilig und biblisch seind,* 1821. Cet ouvrage est divisé en cinq parties dont la cinquième : Classification générale de l'Écriture, nous intéresse surtout. Il tient pour canoniques tous les livres du Nouveau Testament que reçoit la tradition ecclésiastique [1] : « Hac in re nihil possumus ex Bibliis, vel statuere, vel refellere ; quoniam super ea, ex usu antiquissimorum patrum pronuntiamus neque valemus diversum quidam dicere, quam quod asseveravit Augustinus : Non crederem, dicens, Evangelio, nisi crederem Ecclesiae, cujus sensus est, quod receptione librorum scimus aliquot esse evangelicos, et aliquot ab evangelica majestate abhorrere, ita similiter Ecclesia testante didicimus, quot et quae sint apostolicae epistolae. »

Karlstadt range les livres du Nouveau Testament en trois classes : « Hic notari potest tres esse instrumenti novi ordines atque in primum redigendas Evangelicas lampades... § 156. In secundum ordinem digeras apostolicas literas quas citra controversiam Apostolis tribuerimus, cujusmodi sunt Epistolae 13... una et prior Petri, una et prima Ioannis apostoli, § 157... In ter-

1. *Op. cit.* p. 159.

tium et intimum auctoritatis divinae locum caeteras epistolas, quas catholicas vocant, referes, utpote epistolam Iacobi, secundam Petri, duas posteriores Ioannis, Iudae; adde eis epistolam ad Hebraeos, non quod velim hanc istis inferiorem pronuntiare, sed ideo illis connumeravi, quod de ejus autore dubitatur, quemadmodum de reliquarum (quas recensui) epistolarum autoribus ab olim dubitatum est. Adde et Apocalypsim, § 158. »

Sur les épîtres de saint Jacques, la seconde de saint Pierre, la deuxième et la troisième de saint Jean, il affirme que :« Autoritatem apostolicam et divinam habuerunt a proximis apostolorum temporibus », tandis que l'épître aux Hébreux et l'Apocalypse : « Multos annos post decessum apostolorum, praesertim apud Romanos, autoritatem sanctam demeruerunt. »

Ces trois classes d'écrits étaient canoniques, car Karlstadt parle, mais seulement dans la traduction allemande de son ouvrage, d'écrits apocryphes du Nouveau Testament : la finale de l'évangile de Marc et l'épître aux Laodicéens.

On a remarqué que dans aucune des trois classes ne sont placés les Actes des Apôtres. Ce doit être un oubli, car dans la traduction allemande de son *Libellus,* Karlstadt place ceux-ci à côté des évangiles : « Zu disser ornenung gehoren geschicht vnnd hendel der Aposteln ».

Philippe Mélanchton n'adopte pas l'opinon de Luther au sujet de l'épître de saint Jacques; il la combattit même [1]. Il se sert de l'épître aux Hébreux, mais sans l'attribuer à saint Paul. Il ne parle pas de l'Apocalypse. En fait, il ne se sert que des évangiles et des épîtres pauliniennes, ce qui peut faire supposer que,

1. *Confutatio pontificia,* VI.

pour lui, les autres livres du Nouveau Testament étaient de moindre autorité.

De la réforme en Allemagne passons à la réforme en Suisse. Avant le protagoniste Calvin, il faut dire quelques mots du Zurichois Zwingle († 1531) et du Baslois Œkolampad.

Zwingle. — Avant Calvin, Zwingle a émis le principe suivant sur la canonicité des évangiles : « Quicunque Euangelion nihil esse dicunt, nisi ecclesiae calculos et adprobatio accedat, errant et Deum blasphement[1]. » Pierre Vermigli, réformateur italien (1500-1562), enseigne la même doctrine.

Zwingle déclare nettement que l'Apocalypse n'est pas un livre biblique et qu'il n'est pas de l'évangéliste Jean. Cependant, il tient l'épître aux Hébreux pour paulinienne et défend contre Luther l'épître de saint Jacques.

Œkolampad. — Dans sa lettre aux Vaudois, Johannes Œkolampad († 1531) déclare qu'il compte comme écritures canoniques... dans le Nouveau Testament, tous les livres que nous recevons, mais il ajoute cette restriction : « Tametsi Apocalypsim, cum epistola Iacobi et Iuda et ultima Petri ac duobus posterioribus Ioannis, non cum caeteris conferamus[2]. » Il divisait en effet les écrits du Nouveau Testament en deux groupes : dans le second il plaçait les livres susmentionnés. Il regardait l'épître aux Hébreux comme paulinienne et canonique.

Wolfgang Muskulus († 1563) tient à peu près la même position, sauf sur l'épître de saint Jacques, dans laquelle il ne trouve rien à reprendre[3].

Calvin. — D'après Jean Calvin († 1564), l'autorité

1. Zwinglii *op. cit.*, Sch. I, 195.
2. Oecolampadii *Epistolarum libri quatuor*, Basel, 1536, p. 31.
3. *Loci communes*, Basel, 1560, p. 221.

de l'Écriture est fondée sur le témoignage intérieur du Saint-Esprit. De ce principe, il déduit son jugement sur les divers livres du Nouveau Testament. « Partout, dit Reuss [1], Calvin se laisse guider par cette espèce d'intuition religieuse... de manière que la tradition ecclésiastique n'est consultée que très subsidiairement et ne prévaut jamais contre l'autre critère. »

Ainsi, bien qu'il ne croie pas que l'épître aux Hébreux soit de saint Paul et qu'il reconnaisse qu'elle a été très discutée autrefois, Calvin [2] affirme qu'on ne peut lui refuser une pleine autorité canonique. De même pour l'épître de saint Jacques, quoiqu'il ne sache pas quel en est l'auteur, il la tient pour canonique, parce qu'il ne voit aucune raison dogmatique pour la rejeter [3]. Pour la seconde épître de saint Pierre [4], il affirme qu'il n'y a rien en elle qui soit indigne de l'apôtre Pierre ; l'excellence de son contenu l'incline à croire qu'elle est canonique. Il pensé qu'elle a été écrite par un disciple de l'apôtre Pierre sur l'ordre de celui-ci. L'épître de saint Jude [5] est canonique aussi « parce qu'elle est utile à lire et que rien ne s'y éloigne de la pureté apostolique ». Il ne parle pas des deux petites épîtres de saint Jean, ni de l'Apocalypse. S'il n'a pas commenté ce dernier livre, c'est qu'il le tenait pour un livre obscur, qu'il ne comprenait en aucune manière. Cependant, il l'a cité plusieurs fois comme Écriture dans son traité l'*Institution chrétienne,* en l'attribuant à l'apôtre Jean.

Pour les petites épîtres de saint Jean, il ne les tenait probablement pas pour canoniques, car en parlant de la

1. *Op. cit.* p. 263.
2. *Praef. in com. epist. ad Hebraeos.*
3. *Argum. in Jacobi epistola.*
4. *Arg. in Petri ap. epist. posteriorem.*
5. *Arg. in epist. Judae.*

première épître il s'exprime ainsi : « Ioannes in sua canonica epistola[1]. »

Les Confessions de foi protestantes. — Comme complément de cette étude sur les théologiens de la réforme, nous passerons rapidement en revue les Confessions de foi protestantes, en ce qui touche le canon des Écritures, bien que quelques-unes d'entre elles soient postérieures au concile de Trente, dont nous allons parler plus loin.

D'une manière générale, elles posent comme principe de canonicité le Saint-Esprit, parlant au cœur du chrétien et le témoignage que l'Écriture se donne à elle-même. « Credimus, dit la seconde confession helvétique, rédigée en 1566 par Bèze et Bullinger, et confitemur scripturas canonicas... ipsum esse verbum Dei et auctoritatem sufficientem ex semetipsis, non ex hominibus habere. » La Confession de foi de la Rochelle, préparée par Calvin et de Chandieu, est encore plus explicite : « Art. IV. Nous connaissons ces livres être canoniques et la règle très certaine de notre foi, non tant par le commun accord et le consentement de l'Église que par le témoignage et persuasion intérieure du Saint-Esprit, qui nous les fait discerner d'avec les autres livres ecclésiastiques, sur lesquels, encore qu'ils soient utiles, on ne peut fonder aucun article de foi. » Cependant, dans les 39 articles, l'église anglicane maintient l'autorité de la tradition : « Sacrae Scripturae nomine eos Veteris et Novi Testamenti libros intelligimus de quorum auctoritate in ecclesia numquam dubitatum est. — Novi Testamenti omnes libros, ut vulgo recepti sunt, recipimus. » Art. VI.

Les Confessions de foi qui donnent une liste d'écrits

1. *Instit. chr.* III, 2, 21.

canoniques suivent d'ordinaire le même principe. Pourtant, la Confession de la Rochelle séparait l'épître aux Hébreux des épîtres de Paul : « Epistolae Pauli, nempe ad Romanos una... ad Philemonem una. Epistola ad Hebraeos. »

Dans la « Confessio Wirtembergica », dont le principal auteur fut Johann Brenz (✝ 1570), il est déclaré : « Sacram Scripturam vocamus eos canonicos libros Veteris et Novi Testamenti de quorum autoritate in ecclesia nunquam dubitatum est. » Elle rejette donc les deutérocanoniques soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament. Que ce soit bien la pensée de Brenz, cela ressort de son *Apologie de la Confession du Wurtemberg* : « Habent et epistolae quae inter catholicas enumerantur et Apocalypsis Ioannis suam utilitatem. Non igitur judicamus hos libros prorsus abjiciendos. Sed illud nunc quaeritur... num liceat vel uni creaturae, quamvis apostolicae, quamvis angelicae, vel alicui hominum coetui, quocunque nomine, ad Scripturam (ad libros veros canonicos) alios incertae originis addere, eamdem iis autoritatem tribuere[1]. »

1. Cf. K. Müller, *Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903.

SIXIÈME SECTION

DÉFINITION DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT PAR LE CONCILE DE TRENTE

§ 1. — Actes du Concile.

Le concile de Trente, convoqué par la bulle du Pape Paul III, en date du 22 mai 1542, puis du 17 novembre 1544, fut ouvert solennellement le 13 décembre 1545. Dans une congrégation générale qui se tint le 8 février de l'année suivante, il fut déclaré par le cardinal de Monte : « Cogitavimus optimum esse si imprimis antequam ulterius progrediamur, declarentur a nobis et sancta hac synodo que scripture sint canonice et que non. Nam si hoc fecerimus, scient omnes, quibus armis uti velimus contra adversarios nostros[1]. » La proposition fut acceptée, bien que le général des Servites eût fait observer que ce labeur était superflu, puisqu'il n'y avait entre les catholiques et les Luthériens aucune controverse sur les saintes Écritures. Quelques-uns d'entre eux émettent des doutes sur l'épître de Paul aux Romains (probablement aux Hébreux) et sur l'épître de saint Jacques, mais ils reconnaissent qu'elles

1. S. Merkle, *Concilium Tridentinum. Diaria*, I, p. 28. Friburgi Brisgoviae, 1901.

sont dictées par l'Esprit-Saint. Ils s'accordent donc avec nous, bien que s'exprimant différemment[1].

Les Pères du concile voulaient donc seulement spécifier quels étaient les livres de la Sainte Écriture qui étaient canoniques. Malgré cela, dans la congrégation générale du 12 février, le cardinal de Sainte-Croix fit les observations suivantes : « Duo ego subjiciam, quae in mea particulari congregatione tractata fuerunt. Unum est, an facienda sit simpliciter approbatio ipsarum scripturarum, sicut Florentinum et vetusta concilia [fecerunt], an magis distinguere qui sint libri sacri, ex quibus fundamenta nostrae doctrinae eruantur, qui vero sint canonici quidem sed non tales quales priores, sed ideo recepti ab ecclesia, ut ex iis multitudo instrui possit, quales sunt liber Sapientiae, liber Proverbiorum et si qui sunt similes. Idque videretur e re esse, quoniam ambiguum est valde nec adhuc ab ecclesia determinatum, quamvis et Augustinus et Hieronymus et alii veteres saepius [de his nonnulla] tradiderint. Alterum est an sicco pede approbatio ista a nobis facienda sit, an vero additis rationibus et solutis argumentis, quibus adversarii maxime innituntur ad confringendas multas ex scripturis sacris. Hac enim, ut nostis, potissimum ab ipsis infringuntur : liber Machabeorum, quem penitus rejiciunt, epistola Pauli ad Hebraeos, una Petri et altera Iacobi epistula canonica, item Apocalypsis Iohannis et alia quaedam[2]. »

L'évêque de Trente fut d'avis que, bien qu'il acceptât comme canoniques toutes les Ecritures qu'énumère le concile de Florence, il n'y avait pas lieu de les approuver avant que les objections, *rationes*, des ad-

1. Merkle, *op. cit.* p. 29.
2. Merkle, *op. cit.* p. 30. Cf. Theiner, *Acta genuina concilii Tridentini*, Zagrabiae, 1874, I, p. 52.

versaires eussent été entendues et réfutées [1]. L'évêque de Jaën, Andalousie, soutint au contraire que, sans aucune discussion, ces livres fussent approuvés, tels que les avait approuvés le concile de Florence et qu'aucune différence ne fût établie entre les livres. La discussion se poursuivit. Le cardinal de Sainte-Croix conclut ainsi : « De disquisitione facienda mihi placeret summopere, non quidem haereticorum, sed nostri causa, ut scilicet et nos et omnes episcopi interrogati de his possimus reddere rationem omni poscenti [2]. »

La discussion fut reprise dans la congrégation suivante, 15 février, sur les trois points suivants : Primum, an libri Veteris et Novi Testamenti omnes recipiendi sunt qui ab aliis conciliis et praecipue a Florentino recepti fuerunt ; secundum, an inter librum et librum sit distinguendum, ut major auctoritas tribuatur uni quam alteri ; tertium, an aliqua disquisitio facienda sit et rationes adversariorum dissolvendae [3]. » On était d'accord pour résoudre affirmativement la première question ; on discuta les deux autres et finalement on les résolut par la négative. Cependant, on revint encore à la seconde question, mais la discussion porta sur les deutérocanoniques de l'Ancien Testament.

L'attention du concile fut aussi appelée sur les parties deutérocanoniques du Nouveau Testament par le cardinal Pacheco, évêque de Jaën. Parlant sur le schéma du décret sur les saintes Écritures, qui reproduisait littéralement la bulle d'Eugène IV, il faisait les observations suivantes : « In decreto hoc unum maxime desiderabat, ut scilicet particulae quaedam Novi Testamenti, quae in Luca et Iohanne tam ab haereticis

1. MERKLE, *op. cit.* p. 30.
2. MERKLE, *op. cit.* p. 31.
3. MERKLE, *op. cit.* p. 31.

quam a nostris controvertantur, specialiter enumerentur [1]. » Il est probable que le cardinal Pacheco mentionnait aussi la finale de l'évangile de saint Marc.

L'archevêque de Matera, Terre d'Otrante, répondit que cette omission avait été faite à dessein [2] : « Particulas vero illas Luce et Ioannis [partim] ad exemplum concilii Florentini omissas fuisse, quoniam sibi mandatum fuisset, ut juxta concilium Florentinum libri reciperentur, (partim) etiam ne iis, qui infirmi sunt, in primo congressu ansa quodammodo praeberi videretur, cogitantes propterea melius esse, ut aliquando de his particulis unum particulare decretum fieret. »

La question fut cependant soumise aux Pères du Concile dans les *Capita dubitationum*, qui leur furent distribuées, le 28 mars, sous la formule suivante [3] : « An quia de quibusdam particulis evangeliorum, cap. ult. Marci et Lucae, cap. 22 et Joannis 8, a quibusdam est dubitatum, ideo in decreto de libris evangeliorum recipiendis sit nominatim habenda mentio harum partium, et exprimendum ut cum reliquis recipiantur an non. » Dans la congrégation du 1er avril, il fut répondu par dix-sept *placet* et par trente-quatre *non placet.*

Le second doute était le suivant : An vero in ipso decreto numerus capitum evangeliorum sit recensendus, ut huic rei provideatur [4]. » Il y fut répondu par trois *placet*, quarante-trois *non placet;* six voix furent douteuses.

On discuta ensuite à diverses reprises sur la forme du décret, soumis à l'approbation des Pères du concile. Le schéma primitif du décret était ainsi conçu :

1. MERKLE, *op. cit.* p. 38. THEINER, *Acta genuina*, I, p. 70.
2. MERKLE, *op. cit.* p. 38.
3. THEINER, *Acta genuina*, I, p. 72.
4. THEINER, *op. cit.* I, p. 72.

« Si quis autem libros ipsos et traditiones praedictas violaverit, anathema sit. » Ce schéma, trouvé insuffisant, fut modifié et proposé probablement sous la forme suivante, autant du moins qu'on peut le conjecturer par les discussions qui s'élevèrent à son sujet : « Si quis autem libros ipsos, prout in ecclesia leguntur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas contempserit, anathema sit [1]. » Le cardinal de Trente avait présenté deux objections [2] : « Unum est quoniam recipiuntur evangelia prout in ecclesia leguntur ; quod dum ea intentione factum est, ut ne scilicet de particulis illis Lucae et aliorum, de quibus apud nonnullos haesitatum est, amplius dubitari possit, eo incidimus, ut neque totum quidam evangelium recipere videamur, quoniam non omnes evangelii partes in ecclesia leguntur. » On reconnut la justesse de ces observations et la teneur du décret fut remaniée et acceptée sous la forme contenue dans l'ensemble du décret que nous rapportons plus loin.

Dans les congrégations suivantes, il fut question des auteurs des livres deutérocanoniques. On se demanda si l'on mentionnerait leurs noms en tête des écrits qui leur étaient attribués. Le schéma du décret n'indiquait pas les noms des auteurs. La question fut ainsi posée : « An libri approbandi sint cum suis auctoribus an prout in decreto scriptum est [3]. » Quarante Pères demandèrent que les auteurs fussent nommés : « Placet quod libri recipiantur cum suis auctoribus, ut epistola Pauli ad Hebraeos [4]. »

Le cardinal Pacheco émit le même avis : « Auctores

1. Restitution proposée par Loisy, *Histoire du canon*, p. 246. Cf. Theiner, *Acta gen.* p. 84 86.
2. Merkle, *op. cit.* p. 45.
3. Theiner, *op. cit.* I, 73.
4. Theiner, *op. cit.* I, 73.

librorum exprimantur, ut epistolas Pauli expresse Pauli fateamur[1]. »

Le décret fut remanié dans le sens de ce vote. Suivant l'observation de quelques Pères, le livre des Actes fut placé après les évangiles. Le cardinal Pacheco voulait de plus que l'épître aux Hébreux fût expressément attribuée à saint Paul : « Epistola ad Hebraeos expresse Pauli esse dicatur, ut omnis dubitatio in futurum removeatur[2]. » Car, ainsi que le fit remarquer l'évêque de Bellicastro : « Epistola ad Hebraeos expressius Pauli esse dicatur, cum in aliis conciliis simpliciter recepta fuerit et tamen dubitationem non removit[3]. » On ne se rendit pas à ces observations, parce que, si l'on faisait cette déclaration particulière sur l'épître aux Hébreux, il eût fallu agir de même pour les autres deutérocanoniques : « Britonoriensis, l'évêque de Bertinoro (dixit) : Quod dicitur a Gienensi (l'évêque de Jaën) de epistola ad Hebraeos placeret, sed idem esset dicendum de epistola Jacobi, de qua etiam ab aliquibus dubitatur et de libris apocryphis. » Un doute ayant été émis sur l'origine paulinienne de l'épître aux Hébreux, le cardinal de Sainte-Croix répondit : « Clemens I, Petri apostoli discipulus, epistolam ad Hebraeos uti Pauli epistolam agnoscit[4]. » Cette affirmation ne nous paraît pas exacte. Saint Clément Romain avait certainement cette épître sous les yeux lorsqu'il écrivit aux Corinthiens et il en cite de nombreux passages, mais il ne dit nulle part qu'elle soit de saint Paul.

Aegidius Falecta, évêque de Bertinoro, province de Forli, Italie, et Seripando, général des Augustins, auraient voulu adoucir la sévérité de l'anathème en le li-

1. Theiner, *op. cit.* I, p. 73.
2. Theiner, I, 86.
3. Theiner, *ib.*
4. Theiner, I, p. 86.

mitant à ceux qui rejetteraient *pertinaciter* la canonicité des livres du Nouveau Testament, car il en est, disaient-ils, qui doutèrent de l'épître aux Hébreux, mais *non pertinaciter*, et en s'en remettant au jugement de l'Église et du Souverain Pontife[1]. Cette addition ne fut pas acceptée.

§ 2. — Décret sur la canonicité des saintes Écritures.

Le décret sur les saintes Écritures fut approuvé dans la congrégation générale du 7 avril et promulgué le 8 avril dans la quatrième session.

Decretum de canonicis Scripturis.

« Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus... hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, quod promissum ante per prophetas in Scripturis sanctis dominus noster Jesus Christus Dei filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari jussit, perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum patrum secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu dictatas et continua successione in ecclesia

1. THEINER, I, p. 86.

catholica conservatas pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Sacrorum vero librorum indicem huic secreto adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint qui ab ipsa Synodo suscipiuntur. Sunt vero infra scripti. Testamenti Veteris... Testamenti Novi : quatuor Evangelia, secundum Matthaeum, Marcum, Lucan et Johannem ; Actus apostolorum a Luca evangelista conscripti ; quatuordecim epistolae Pauli apostoli, ad Romanos, duae ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duae ad Thessalonicenses, duae ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos ; Petri apostoli duae, Johannis apostoli tres, Jacobi apostoli una, Judae apostoli una et Apocalypsis Johannis apostoli. Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, anathema sit. »

A plusieurs reprises, les Pères du concile avaient discuté la question de savoir si, en présence des nombreuses traductions latines de la Bible qui existaient à cette époque, une seule traduction latine devait être déclarée authentique, laquelle serait adoptée dans les discussions théologiques, et que personne ne pourrait rejeter ou contredire. Nous parlons plus loin de la discussion qui eut lieu à ce sujet. Après examen, on adopta le décret suivant, qui est placé après celui que nous venons de citer.

Decretum de editione et usu sacrorum librorum.

« Insuper eadem sacrosancta Synodus considerans non parum utilitatis accedere posse ecclesiae Dei, si ex omnibus Latinis editionibus quae circumferuntur sa-

crorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescit, statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et Vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat. »

Se référant au décret du concile de Trente, le concile du Vatican a porté l'anathématisme suivant : « Si quis sacrae Scripturae libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit : anathema sit. »

§ 3. — Explication du décret sur le canon des saintes Écritures.

Trois questions se posent au sujet de ces décrets du concile de Trente sur le canon des saintes Écritures et sur la version officielle de la Bible.

1° Le concile a défini que tous les livres qu'il nommait étaient canoniques, par conséquent, inspirés de Dieu. Il a voulu que chacun de ces livres fût accompagné du nom de son auteur. A-t-il par cette inscription nominale défini que ces personnages étaient bien les auteurs de ces livres? En d'autres termes, le concile a-t-il défini l'authenticité de ces livres du Nouveau Testament de la même façon qu'il en avait défini la canonicité? Il ne semble pas. En insérant dans le décret les noms des auteurs des livres, les Pères du concile avaient bien l'intention de déclarer que ces écrivains étaient les auteurs de ces livres, mais ils n'ont pas voulu établir ce fait comme un article de foi, puisque, dans la définition elle-même, ils n'ont parlé que de la canonicité et

de l'inspiration divine de ces livres : « Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus... pro sacris et canonicis non susceperit, anathema sit. »

La question d'origine d'un livre est de soi une question de critique historique, et ressortit par là même à cette science, ce qui ne veut pas dire que l'Église ne pourrait pas définir l'authenticité d'un livre, mais elle ne l'a pas fait par le canon du concile de Trente. Les écrivains catholiques l'ont ainsi compris, puisque, même après le concile, ils ont discuté l'authenticité de quelques livres, l'épître aux Hébreux, la seconde épître de saint Pierre, par exemple. De plus, la Commission biblique s'est prononcée sur l'authenticité de certains livres, ce qu'elle n'aurait pas eu à faire, si le décret du concile avait tranché la question. Néanmoins, de ce que le décret a relevé les noms des auteurs, il s'ensuit qu'il a posé comme une doctrine sûre, *doctrina tuta*, l'authenticité de ces livres.

2° Par ces mots « libros integros cum omnibus suis partibus » le concile a-t-il déclaré que les parties deutérocanoniques du Nouveau Testament, finale de saint Marc, XVI, 8-20; sueur de sang, *Luc*, XXII, 43, 44; péricope de la femme adultère, *Jean*, VII, 53-VIII, 11; verset des trois témoins, I *Jean*, V, 7, 8, faisaient partie du texte primitif de ces écrits ? De la discussion qui eut lieu au sujet de ces textes dans les congrégations particulières, il ressort que les Pères ne voulurent pas s'occuper de cette question ; ils la laissèrent donc ouverte. Ils déclarèrent seulement ces passages inspirés et canoniques comme l'ensemble du livre qui les contient.

On s'est demandé si quelques-uns de ces textes : la sueur de sang, le verset des trois témoins, étaient assez considérables, pour qu'ils fussent visés par les termes du décret : « cum omnibus suis partibus ». La plupart des critiques catholiques sont pour l'affirmative, et

cette opinion s'explique par le fait de l'importance historique ou dogmatique de ces passages. Il est difficile de supposer que ces textes ne sont que des *obiter dicta*.

3° Quel sens faut-il attacher à ces termes du décret conciliaire sur la Vulgate : « Sacrosancta Synodus statuit et declarat ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus... pro authentica habeatur et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat. »

1. Quelle est la signification du terme « authentique » appliqué à la Vulgate? La réponse a été donnée par Cornely : « Asserimus eo sensu Vulgatam esse declaratam authenticam, ut verus et genuinus revelationis fons dici possit et debeat, ita quidem ut non tantum nulla falsa doctrina fidei vel morum regula erronea ex illa legitime deduci possit, sed ut etiam omnia illa quae ad verbi divini scripti substantiam pertinent, fideliter exprimat[1]. »

Un document authentique est, en effet, au sens où on entendait le terme à cette époque, celui qui fait autorité, et dont le témoignage s'impose par lui-même. Si ce document est l'original, il n'a besoin d'aucune approbation; il s'impose par lui-même. Si c'est une copie ou une traduction, il est authentique quand il est conforme à l'original. Par conséquent, le concile en déclarant que la Vulgate était authentique a, par là même, attesté qu'elle était conforme aux textes originaux. De plus, il a voulu établir aussi que c'était la version officielle, dont l'usage devait être exclusif dans l'Église latine.

2. Quel degré de conformité aux textes originaux a

1. Cornely, *Historica et critica Introductio in utriusque Testamenti libros. I. Introductio generalis*, Paris, 1894, p. 474.

voulu affirmer le concile? Nous dirons plus loin quelles ont été les opinions des théologiens à ce sujet. Le concile n'a pas eu l'intention de déclarer que la Vulgate était exempte de toute erreur de détail, surtout dans les passages qui ne touchent ni à la foi, ni aux mœurs, ni même d'affirmer qu'elle reproduisait avec une complète exactitude tous les passages doctrinaux; il a seulement voulu dire qu'elle reproduisait substantiellement le texte original et qu'elle ne contenait aucune erreur contre la foi ou les mœurs. Un théologien du concile, Andreas Vega, O. M., l'a nettement établi, en s'appuyant sur l'opinion du cardinal de Sainte-Croix : « Atque eatenus voluit eam authenticam haberi, ut certum omnibus esset, nullo eam foedatam esse errore, ex quo perniciosum aliquod dogma in fide et moribus colligi posset, atque ideo statuit, ne quis illam quovis praetextu rejicere auderet. Et hanc fuisse mentem Synodi neque quidquam amplius statuere voluisse ex verbis ipsis et aliis consuetis approbationibus concilii postes colligere[1]. »

Nous conclurons avec Cornely : « Tridentini Patres illam conformitatem Vulgatae cum autographo, quae modalem quamcumque discrepantiam a textibus dogmaticis excludat declarasse non videntur... Neque suo decreto Tridentini Patres textus dogmaticos illos, qui jam antea erant critice dubii, autographis conformes declarare illisque majorem, quam eo usque habuerunt, auctoritatem attribuere voluerunt[2]. » « Neque demum affirmandum videtur, talem declaratam esse Vulgatae cum autographis conformitatem, ut omnes prorsus textus, qui olim in autographis erant, etiam nunc in Vulgata inveniantur[3]. »

1. *De Justificatione*, XV, 9; Alcala de Henarès, 1564, p. 613.
2. *Introductio generalis*, p. 476, 477.
3. Cornely, *op. cit.* p. 479.

3. Donc, le concile, en déclarant que la Vulgate devait être appelée en témoignage dans les discussions théologiques, et que son témoignage ne pouvait être récusé, a-t-il voulu déclarer que le témoignage de la Vulgate devait être préféré à celui des textes originaux? La réponse négative ressort du but que s'est proposé le concile par ce décret. Il a eu l'intention d'obvier aux inconvénients et aux abus qui résultaient du fait des nombreuses traductions latines des saintes Écritures, qui étaient alors en usage, et provenaient des hérétiques ou même des catholiques. En effet, le décret ne parle pas des textes originaux mais « ex omnibus latinis editionibus quae circumferuntur sacrorum librorum ». C'est donc à ces traductions latines que la Vulgate est préférée. Et encore, en l'adoptant, le concile n'a pas voulu tacitement rejeter les autres. « Major pars, dit le cardinal de Monte, sentire videtur, ut vulgata editio recipiatur, sed advertendum est, ne aliae videantur tacite rejectae[1]. » On posa même la question suivante : « An placeret haberi unam editionem veterem et vulgatam in unoquoque idiomate, graeco scilicet et hebraeo et latino, qua omnes utantur pro authentica in publicis lectionibus[2]? » Il fut répondu qu'il suffisait d'approuver la Vulgate latine, parce que le latin était une langue répandue dans toute l'Église de Dieu[3].

Un des théologiens du concile, Salmeron, S. J., a nettement exposé la question : « Ostendamus non ita fuisse Vulgatam Hieronymi editionem probatam, ut rejecta propterea sint intelligenda vel graeca, vel hebraica volumina. Nihil enim de graecis vel hebraicis agebatur; tantum inter tot latinas versiones, quot nostra saecula parturierant, quaenam ex illis praestaret,

1. Theiner, *Acta genuina*, I, 83.
2. Theiner, *ib.* I, p. 83.
3. Merkle, *op. cit.* p. 42-44.

sermo erat. Liberum reliquit omnibus graecos et hebraicos consulere, quo nostram vitio librariorum vel temporum injuria corruptam emendare valeant, quo etiam eam dilucidius explicare atque explanare possint. Licebit itaque nobis, salva concilii auctoritate, sive graeci, sive hebraei exemplaris lectionem variam producere eamque ut verum Bibliorum textum expendere et enarrare, nec tantum mores per eam aedificare, verum etiam fidei dogmata comprobare atque stabilire atque adeo sumere ab illis efficax argumentum tamquam ex textu Sanctae Scripturae[1]. »

Sur le sens du terme « authentique » appliqué à la Vulgate et sur la question de la conformité de la Vulgate avec les textes originaux, on lira avec fruit l'étude du P. Bonnacorsi : *La Volgata al Concilio di Trento,* dans la *Scuola cattolica,* Milano, août et septembre 1902.

4. Enfin quelle est cette édition Vulgate que le concile a déclarée authentique, puisqu'il reconnaît que celle qui existe est fautive, et doit être corrigée : « Secundus abusus est corruptio codicum qui circumferuntur hujus vulgatae editionis[2] » ? Et il indique le remède à apporter à cet abus : « Remedium est ut expurgatis et emendatis codicibus restituatur christiano orbi pura et sincera Vulgata editio a mendis librorum qui circumferuntur. Id autem munus erit S. D. N. quem sancta synodus humiliter exorabit, ut pro ovibus Christi suae Beatitudini creditis, hoc onus ingentis fructus et gloriae, sui ipsius animi magnitudine dignum suscipiat ; curando etiam ut unum codicem graecum, unumque hebraeum quoad fieri potest correctum habeat Ecclesia sancta Dei[3]. » Le concile

1. *Comment. in Evang. histor. Prolegomena*, 3, p. 24.
2. Theiner, *op. cit.* I, p. 65.
3. Theiner, *op. cit.* p. 65.

ordonne donc : « Ut posthac sacra Scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur [1]. »

Le concile n'a pas eu en vue d'authentiquer la version vulgate, telle qu'elle était sortie des mains de saint Jérôme, par la raison bien simple que cette version avait subi depuis son origine diverses altérations et que, pour la reproduire, même dans la mesure du possible, un long travail critique eût été nécessaire. C'est ce travail que vient d'ordonner Sa Sainteté le Pape Pie X, ainsi que nous le disons plus loin. Il fallait répondre à un besoin immédiat. Le concile a donc déclaré authentique l'édition — non la version. — « Vulgata, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est. » Les livres authentiqués sont ceux qu'on a l'habitude de lire dans l'Église catholique : « Prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur. »

L'édition Vulgate, authentiquée par le concile, est donc cette édition, qui renfermait toutes les leçons et uniquement les leçons qui, depuis dix siècles, se trouvaient uniformément dans les manuscrits de la Vulgate et dans les citations qu'en ont faites les Pères. Dans cette édition s'étaient glissées des leçons provenant de l'ancienne version latine, antérieure à saint Jérôme, ou même des leçons étrangères à la version hiéronymienne, mais autorisées par l'usage ecclésiastique, telles que, par exemple, le verset des trois témoins célestes. Cette édition Vulgate que lisait l'Église se trouvait plus ou moins en substance, à l'époque du concile, dans tous les exemplaires, mais aucun ne la présentait avec une intégrité, une fidélité parfaite. Il y

1. *Concilium Tridentinum, Sessio IVa. Decretum de editione et usu sacrorum librorum.*

avait lieu, ainsi qu'on l'a vu plus haut, d'en donner une édition plus correcte, par la confrontation avec les textes originaux et par la comparaison des meilleurs manuscrits de la Vulgate.

Ce travail fut commencé immédiatement à Rome, sous les papes Paul III, Jules III et Paul IV, par les soins du cardinal Sirleto. Sous Pie V, une congrégation fut instituée pour activer ce travail; enfin, sous Sixte V, il fut poussé rapidement, et le grand pape put ordonner la publication de l'édition de la Vulgate qui a reçu son nom, *Editio Sixtina*, 1590.

A peine Sixte V était-il mort qu'on jugea nécessaire de corriger son édition. Grégoire XIV (1590-1591) institua une commission pour cette revision. Le travail fut terminé en 1592 sous le pontificat de Clément VIII et une nouvelle édition parut, qui fut appelée *Vulgata Clementina*. Cette édition présente seule le texte officiel authentique de la Vulgate.

Ce n'est pas cependant qu'elle fût exempte de toutes fautes; l'auteur de la préface le reconnaît sincèrement et avoue que l'œuvre peut être perfectionnée. « Accipe igitur, y est-il dit, christiane lector, eodem Clemente Summo Pontifice annuente, ex Vaticana Typographia, veterem ac vulgatam Sacrae Scripturae editionem, quanta fieri potuit castigatam : quam quidem sicut omnibus numeris absolutam, pro humana imbecillitate affirmare difficile est, ita caeteris omnibus quae ad hanc usque diem prodierunt, emendatiorem, purioremque esse, minime dubitandum. »

Il n'est pas interdit de chercher et de noter les variantes du texte, mais il est défendu d'insérer ces variantes dans le texte ou de les relever à la marge des éditions imprimées.

Le P. Vercellone, barnabite, avait commencé la collation des variantes latines de la Vulgate. Ce travail,

resté inachevé, va être repris par l'ordre des Bénédictins, à qui il a été confié par Sa Sainteté le Pape Pie X, dans une lettre à Dom Gasquet en date du 11 décembre 1907. Le but à atteindre est de restituer le texte primitif de la traduction de saint Jérôme : « Qui finis restitutione continetur primi formis textus Hieronymianae Bibliorum conversionis, consequentium saeculorum vitio non paullum depravati. » On devra examiner tous les anciens manuscrits de cette version qui sont conservés dans les bibliothèques et mettre au jour ceux qui sont encore cachés, et en relever les variantes.

Le R. P. Dom Gasquet, président de la commission pour la revision de la Vulgate, explique dans la *Dublin Review*, octobre 1908, p. 264, comment on procédera pour retrouver le texte latin de la Bible, tel qu'il est sorti des mains de saint Jérôme. On imprimera une Bible, représentant la disposition même des manuscrits, et on insérera à la marge les variantes des manuscrits collationnés. Ceci est un travail long, mais relativement facile à exécuter; les difficultés réelles commenceront quand il s'agira de se prononcer entre les diverses variantes relevées.

SEPTIÈME SECTION

DU CONCILE DE TRENTE A NOS JOURS

CHAPITRE I

L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

La définition du canon du Nouveau Testament par le concile de Trente a clos pour les catholiques toute discussion sur la canonicité des écrits néotestamentaires; il ne fut plus question chez les critiques ou les historiens que de préciser les questions d'authenticité de quelques livres, épître aux Hébreux, deuxième épître de Pierre; nous parlerons brièvement de cet examen après avoir passé en revue les diverses interprétations qu'émirent les théologiens touchant le décret du concile de Trente sur les saintes Écritures et, en particulier, sur l'authenticité de la Vulgate. Nous n'avons pas à entrer dans la discussion qui s'éleva sur la différence d'autorité entre les livres protocanoniques et les deutérocanoniques, car elle concernait les deutérocanoniques de l'Ancien Testament.

§ 1. — Interprétation du décret sur les saintes Écritures.

1° Pallavicini [1] nous apprend que le décret *Insuper* produisit à Rome une fâcheuse impression. On s'étonnait qu'on eût déclaré authentique une édition qu'on reconnaissait défectueuse. Le cardinal de Jaën avait déjà fait cette observation dans la congrégation du 1er avril 1546 [2] : « Est et aliud quod me torquet. Nam vultis vulgatam editionem recipere, et dicitis illam mendosam esse. Hoc mihi implicat contrarietatem. »

Une correspondance fut échangée à ce sujet entre la congrégation des cardinaux, qui avait été constituée à Rome pour surveiller les travaux du concile, et les cardinaux légats du Pape au concile de Trente. Le 17 avril 1546, par conséquent huit jours après la promulgation du décret, Sirleto écrivit de Rome à Michel Cervini, cardinal légat : « J'ai dit à Votre Éminence dans une de mes dernières lettres, qu'il aurait été bien de charger des personnes instruites dans les trois langues de revoir la Bible hébraïque, grecque et latine, de les collationner sur des exemplaires antiques, et de publier une édition qui fût conforme à la sainte Église notre mère et aux saints Pères. Tout ce que l'hébreu donnerait en plus, on l'ajouterait. On chercherait de bons exemplaires grecs anciens, car il y a beaucoup de fautes dans le grec, comme aussi dans le latin. » Après le passage relatif au mécontentement de quelques-uns Sirleto ajoute : « Et je crois que la parole, *quae legi consueverunt*, résout toutes les difficultés, en donnant à entendre qu'on n'a rien voulu déterminer de nouveau.

1. *Histoire du Concile de Trente*, t. II, col. 109 et suiv. Ed. MIGNE, Montrouge, 1844.
2. MERKLE, *op. cit.* p. 42.

Et pourtant, puisqu'il s'agissait de formuler un point d'une importance si considérable, je crois qu'on aurait mieux fait de mentionner l'hébreu, le grec et le latin, et de déclarer authentique l'édition que le concile aurait ordonné de faire, *emendata ad fidem veterum exemplarium* [1]. »

Le même jour, le cardinal Farnèse, président de la Congrégation du Concile à Rome, écrivit aux légats : « Sa Sainteté fait examiner les décrets par tous les cardinaux. Je vous dirai plus tard ce qu'ils en pensent. Dès maintenant, je puis vous avertir qu'au jugement de plusieurs, recevoir la Vulgate comme authentique, sans parler de la revoir et de la corriger, pourra prêter le flanc au blâme et à la critique. Il est clair qu'il s'y trouve des fautes qu'on peut malaisément attribuer aux imprimeurs. Cette remarque n'a sans doute pas échappé à vos Seigneuries Révérendissimes et à tant de savants prélats. Sa Sainteté recevra volontiers quelque éclaircissement sur ce sujet. »

Le cardinal de Sainte-Croix, légat du Pape au concile, écrivit le 24 avril à Maffei, secrétaire du cardinal Farnèse : « J'apprends que la dernière session n'a satisfait ni les commissaires ni le Sacré Collège. Leur peu de contentement me cause un vif déplaisir, et j'en attends les motifs. Affirmer dans un décret public que notre Bible, celle dont se sert l'Église romaine, est incorrecte eût été une faute impardonnable, surtout en un temps où l'Église est si calomniée. »

Le 26 avril, les légats répondirent officiellement aux observations du cardinal Farnèse. Ils rappellent que les fautes de la Vulgate n'ont pas échappé à l'attention des Pères, mais que, néanmoins, ils n'avaient pas jugé

1. Cette lettre se trouve dans VERCELLONE, *Dissertazioni accademiche*, Roma, p. 81, ainsi que les lettres suivantes.

opportun d'en faire mention expresse dans le décret, pour ne pas donner aux hérétiques l'occasion de décrier encore davantage cette vénérable version. Et puis, comment déclarer la Vulgate seule autorisée et avouer au même moment qu'elle est fautive?

Le 29 mai, le cardinal Farnèse répondit : « Pour le Décret relatif à la Vulgate, les Députés ne voient point de biais qui évite tous les inconvénients, et ils seraient bien aises qu'il n'eût pas été fait. Quant on aura ôté les fautes dues au temps, aux imprimeurs et aux copistes, le remède ne sera que partiel. Si l'on veut aller plus au fond et corriger celles de l'auteur même, on se jette dans une entreprise longue et mal définie, qui entraîne après elle mille difficultés. »

Les légats expliquèrent alors quelle avait été la pensée des Pères, ainsi que la raison d'être du décret : « On ne pouvait laisser d'approuver la Vulgate sans aller contre le désir de tous les évêques et de nombreux théologiens, présents au concile. En peu de temps. les catholiques n'auraient su où chercher la vraie Bible, tant chaque jour on en voit surgir de nouvelles, différentes les unes des autres en des points importants, et propres non seulement à fomenter les erreurs actuelles, mais encore à fournir un aliment aux hérésies futures. Notre vieille Vulgate, au contraire, ne fut jamais suspecte d'hérésie, ce qui est l'essentiel dans les Livres saints. L'expérience a montré d'ailleurs que, plus les manuscrits grecs et hébreux sont anciens, plus ils se rapprochent de notre Vulgate. Quant aux termes équivoques, impropres, barbares ou peu intelligibles, il n'est interdit à personne de les expliquer par des commentaires, des notes ou même des traductions nouvelles. Cette liberté peut contenter les plus difficiles sans qu'on veuille encore troubler et bouleverser toute la foi de nos Pères. »

2° La discussion étant close sur l'utilité du décret *Insuper*, une autre discussion s'ouvrit sur l'interprétation des termes du décret. Fallait-il l'entendre au sens strict, c'est-à-dire soutenir qu'il n'y avait aucune faute dans la Vulgate et qu'elle était de tous points conforme aux textes originaux, ou l'interpréter en un sens plus large, et admettre qu'on y relevait des fautes de copiste et qu'elle n'était conforme qu'en substance à ces mêmes textes? La question a été posée en termes très nets par Bellarmin, écrivant le 1er avril 1575 au cardinal Sirleto : « Venio nunc ad quaestiones meas quarum prima ac praecipua illa est quid sibi Tridentina synodus voluerit cum in 4a sessione latinam et vulgatam editionem pro authentica habendam esse declaraverit. Video enim de re tanta summorum virorum dissimillima esse judicia, cum alii palam affirment ipsam latinam et vulgatam editionem ita esse a concilio approbatam ut non liceat ullo pacto nunc asserere aliquam esse in hac editione sententiam quae vel falsa sit, vel mentem primi auctoris non contineat; qui etiam malint hebraicorum graecorumque codicum authoritatem contemnere quam ullum in antiquo interprete lapsum agnoscere; ac demum verum et germanum scripturae sensum non minus in hac editione habere nos doceant, quam si ipsa sacra primorum scriptorum autographa haberemus; alii vero contra, nihil unquam tale a concilio decretum esse contendant, sed illud solum, hanc veterem et vulgatam editionem ut omnium optimam esse retinendam, nec ulli fas esse aliam aliquam vel in gymnasiis, vel in concionibus tractare, vel in sacris publicisque officiis legendam aut canendam introducere, quin etiam nihil omnino in hac editione reperiri quod fidei puritati vel morum honestati sit adversum : caeterum negari non posse quin interpres latinus hujus editionis author, nonnunquam

more caeterorum hominum, dormitaverit et non semel a vero Scripturae sensu aberraverit[1]. »

Il a été soutenu que l'opinion stricte prévalut tout d'abord. Pour le prouver, on a mis en avant une déclaration de la Congrégation du Concile, en date du 12 janvier 1576, ainsi conçue : « Censuit generalis congregatio nihil posse asseverari, quod repugnet Vulgatae editioni, etiamsi esset sola periodus, sola clausula vel membrum, vox sive dictio sola, vel syllaba iotave unum. » Richard Simon[2] croit que cette déclaration n'a jamais fait loi même à Rome, puisque le cardinal Pallavicini y est tout à fait contraire dans son *Histoire du Concile de Trente,* et qu'il a suivi exactement l'opinion de Vega, laquelle est condamnée en termes exprès dans cette même déclaration. L'authenticité de cette déclaration a été mise en doute par le cardinal Franzelin[3] qui déclare avoir cherché ce document dans les archives romaines sans le trouver nulle part. Cornely[4] pense qu'elle a existé, car il la retrouve en substance dans un commentaire manuscrit des décrets du concile de Trente, écrit par le cardinal Antoine Carafa († 1591), premier préfet de la Congrégation du Concile. Expliquant la proposition « cum omnibus suis partibus », Carafa s'exprime ainsi[5] : « Propter hujusmodi verba S. Congregatio Concilii censuit incurri in poenas vel si sola periodus, clausula, membrum, dictio, syllaba iotave unum quod repugnat Vulgatae editioni immutatur; acriterque reprehendendum Vegam, lib. XV, de justificatione audacter hac de re

1. Citation de THOMAS, *Mélanges d'histoire*, p. 312, d'après BATIFFOL, *La Vaticane de Paul III à Paul V*.

2. *Histoire critique du Vieux Testament*, p. 268; Amsterdam, 1685.

3. *De divina Traditione et Scriptura*, ed. IVa, Roma, 1896, p. 519.

4. *Introd. generalis*, p. 473.

5. Ce texte a été publié par P. BATIFFOL, *La Vaticane de Paul III à Paul V, d'après des documents nouveaux*, Paris, 1890.

locutum. » Cornely fait observer que la déclaration citée plus haut n'a pas une autorité officielle, parce que la Congrégation du Concile n'a reçu qu'en 1586 l'autorité pour l'interprétation authentique des décrets du concile. Elle n'a donc que la valeur d'une opinion émise par des théologiens consulteurs de la Congrégation. Elle est une protestation contre l'interprétation que donnait Vega du décret du concile sur l'autorité de la Vulgate : « Synodus non approbavit menda quae linguarum periti et in sacris literis mediocriter versati in ea deprehendunt. Approbavit dumtaxat Vulgatam editionem *repurgatam a mendis*. Nec eam tamquam e coelo delapsam adorari voluit. Interpretem illius, quisquis ille fuerit, sciebat non fuisse prophetam, nec nos meruisse hactenus quemquam, qui eodem in omnibus spiritu sacras litteras a propria et nativa lingua in alienam linguam transfuderit. Ac proinde nec cohibuit, nec cohibere voluit studiosorum linguarum industriam, qui aliquando docent melius potuisse aliqua verti, et uno eodemque verbo vel plures nobis suggessisse spiritum sanctum sensus, vel certe alias commodiores, quam a Vulgata editione possent haberi. »

Cette opinion sur la Vulgate ressort d'ailleurs clairement de la correspondance que nous avons citée plus haut entre les cardinaux de la Congrégation du Concile à Rome et les cardinaux légats à Trente. Elle a été aussi enseignée très nettement par le dominicain Sixte de Sienne [1], théologien au concile. « De erroribus vero, quos Hieronymus in veteri translatione annotavit, et recentiores in hac nova editione pariter annotarunt, ingenue fatemur, et nos multos errores ab Hieronymo emendatos in vetere traductione, et similiter in hac nostra nova editione nonnullas invenire mendas, sole-

1. *Bibliotheca S. Libr.* lib. VIII.

cismus, barbarismos, hyperbata, et multa parum accommode versa, et minus latine expressa, obscure, et ambigue interpretata, itemque nonnulla superaddita, aliqua omissa, quaedam transposita, immutata, ac vitio scriptorum depravata, quae *Santes Pagninus, Th. Cajetanus, F. Forerius, et Hier. Oleastrius*... indicarunt. Non tamen ex his sequitur, Ecclesiam usque in hanc diem non habuisse veram, sinceram, integram, ac fidelem editionem, quia et si in ea ejusmodi errata inveniantur, certum est tamen, neque in nova editione aliquid unquam inventum esse, quod fuerit vel a veritate christianae fidei devium falsumve, ac mendax, vel contrarium dogmatibus, ac regulis orthodoxis, vel praeter veritatem additum, vel contra veritatem mutatum, vel in praejudicium veritatis omissum, vel adeo depravatum, ut occasionem pernitiose errandi attulerit, vel haeresibus, ac pravis dogmatibus materiam et fomenta praestiterit, vel ita obscure et ambigue versum, ut Mysteria nostrae fidei occultaverit... »

On pourrait citer encore comme représentants de cette opinion modérée : Sirleto, Oleaster, Salmeron, de Medina, Forerius, Lainez, Payva de Andreda, Lindanus, Tiletanus, Sander, Arias Montanus, De la Rua, Pallavicini, Dom Calmet.

Le cardinal Bellarmin[1] professe la même opinion : « Hanc versionem (Vulgatam) approbavit, nec ita tamen approbavit (concilium Trid.) ut asseruerit nullos in ea librariorum errores reperiri, sed certos nos reddere voluit, in iis praesertim, quae *ad fidem et morem* pertinent, nulla esse hac in versione Interpretum errata, sed tuto posse fideles, et sine periculo huic versioni confidere. »

Citons enfin cette conclusion de Bonfrère[2] : « Item

1. *De verbo Dei*, cap. II.
2. *In Praeloquiis Pentateuchi*, 1625; cap. XIV.

non est contra hoc concilii Decretum, dicere videri aliquid additum vel demptum, quod sensui aliquo modo officiat... vel aliquid ex nostro textu excidisse; id enim passim omnes asserunt, et Hebraïcus textus et editio LXX perspicue id indicant. »

La première opinion, l'opinion stricte, eut aussi des représentants au concile de Trente; il y en eut qui déclarèrent que la Vulgate était l'œuvre du Saint-Esprit, tout comme les textes originaux de l'Écriture. Mais c'est en Espagne surtout que cette opinion prévalut.

Basile Pontius, moine augustin et chancelier de l'Université de Salamanque, résume ainsi son opinion sur l'édition Vulgate[1] : « Juxta Tridentinum decretum, non solum omnia quae continentur in Vulgata vera ipsa esse, sed vere et germane Scripturae originali conformia fideliterque, quod ad sententiam attinet, ab interprete reddita, ita ut nec in levissima aliqua re lapsus fuerit vel ignorantia vel incuria, sed omnia, quamtumvis minima, recte conversa. » On trouvera la même opinion, exprimée en termes presque identiques, à la fin du chapitre IV du même ouvrage. Jean de Saint-Thomas, professeur à l'Université d'Alcala, professe la même doctrine au sujet de la Vulgate[2] : « Habenda est pro legitima non solum quantum ad ea quae pertinent ad fides et mores, sed etiam quoad omnes litteras et apices; hoc enim necesse est fateri postquam haec ipsa editio decreta est esse authentica; de ratione enim authenticae est ut omnes ejus clausulae et apices certae et indubitatae auctoris sint... Et ita communiter sentiunt omnes qui post concilium de hac re scripserunt. »

1. *Quaestiones expositivae*, Q. III, 2, 1600. MIGNE, *Cursus Sacrae Scripturae*, t. I, col. 878.
2. *In* 2ª 2ᵉ, *disp.* 3, a. 3.

« Pour justifier cette appréciation de Pontius, nous pourrions, dit l'abbé Thomas[1], apporter ici une longue série de témoignages où figureraient les grands noms de la théologie de ce temps; il faudrait citer chacun avec une certaine étendue pour distinguer les nuances accessoires qui ne permettent pas de les ranger tous sur le même plan; ce serait monotone, mais surtout pénible. »

Il suffira de résumer avec Mariana[2] les opinions des tenants des deux écoles. Le concile de Trente, disaient les partisans de l'opinion étroite, a défini la canonicité de la Vulgate jusque dans ses moindres détails. Il ne devait y avoir dans la Bible latine aucune erreur même de détail, puisque, d'après saint Augustin, il n'y a aucun mensonge dans les saintes Écritures. L'Église latine, dépositaire de la vérité, devait posséder une Bible exempte de toute erreur comme l'étaient les textes originaux des Écritures. Dans l'Écriture tout étant de foi, il n'y a pas lieu de distinguer entre les vérités qui sont de foi et celles qui ne le sont pas. Enfin, tout écrit inspiré dont nous n'avons pas le texte original serait d'autorité incertaine, si l'on fait remarquer que la Vulgate présente les mêmes imperfections que toute autre traduction.

« Mariana, dit Loisy[3], répond qu'un mot, une simple phrase ne sont pas précisément des parties de l'Écriture, de même qu'on n'appelle pas un cheveu une partie du corps; et que le concile de Trente en canonisant les livres et parties de livres voulait garantir surtout les livres et fragments contestés par les hérétiques; que si l'on ne veut pas admettre dans la Bible

1. *Mélanges d'histoire et de littérature religieuses*, p. 322.
2. *Diss. pro editione Vulgata*, 1609. MIGNE, *Cursus Sacrae Scripturae*, t. I.
3. *Histoire du canon du Nouveau Testament*, p. 281.

de l'Église la plus légère imperfection, l'on doit convenir qu'il s'y trouve des fautes de copistes; que l'Église romaine possède l'Écriture dans la Vulgate, mais qu'elle la possède comme il est possible de l'avoir dans une version, en sorte que la Vulgate a l'autorité des originaux, quand elle leur est conforme, et n'a pas l'autorité d'Écriture divine dans la mesure où elle s'en écarte, l'intérêt de la religion étant d'ailleurs parfaitement sauf, puisque le texte ecclésiastique ne contient aucune erreur en matière de foi et de mœurs; que tout sans doute est vrai dans l'Écriture, mais que, dans quantité de passages où aucun dogme particulier n'est exposé, l'interprète a pu se tromper comme tout homme, sans aucun dommage pour la foi; enfin, que, pour les anciens livres dont l'original ne s'est pas conservé, l'ancienne traduction grecque tient lieu d'original. »

Pallavicini [1], l'historien du concile de Trente, sait qu'il est des personnes qui croient que la traduction de la Vulgate est conforme à l'original dans toutes ses parties, jusque dans les moindres et les plus indifférentes, qu'elle ne s'est éloignée du sens propre du texte, pas même en prenant soit un arbre, soit un animal pour un autre, mais, ajoute-t-il, l'Église ne condamne pas ceux qui n'adoptent pas cette croyance.

Les esprits étaient excités au point que les théologiens les plus considérables n'osaient pas donner leur opinion par écrit, car, disait Bañez [2] : « Quod si nos catholici semel aliquos in Vulgata errores esse fateamur, facile imperitum vulgus haereticorum dogmati consentient. »

L'opinion étroite eut aussi des représentants en de-

1. *Histoire du Concile de Trente*, VI, 17, 10; éd. Migne, II, col. 103.
2. *Commentaire sur la Somme de saint Thomas*, 1584; *In quaest.* I art. 8.

hors de l'Espagne. Le P. Antoine[1] soutenait : « Quia ad specialem Dei providentiam circa Ecclesiam pertinebat ut Deus... provideret Ecclesiae latinae latinam versionem... in omnibus etiam levissimis conformem Scripturae originali. »

A la fin du XVIe siècle l'opinion étroite paraît prédominante. Bientôt cependant l'opinion large devient plus générale. Vers la fin du XVIIe siècle le dominicain Noël Alexandre la soutint contre le franciscain Claude Frassen et l'opinion se rangea du côté du premier.

Richard Simon examine dans le ch. XIV du livre II de son *Histoire critique du Vieux Testament*, la question de savoir en quel sens la version latine a été déclarée authentique. Il remarque d'abord « qu'il y a très peu de personnes qui aient compris entièrement la pensée du concile de Trente, lorsqu'il a prononcé que cette ancienne traduction latine était authentique » (p. 264). « On ne peut pas prendre ce terme authentique dans la plus ancienne et plus propre signification, qui est de marquer le premier et véritable original d'une chose, pour le distinguer d'une copie... » (p. 265). Les textes hébreu et grec ne peuvent prétendre à ce genre d'authenticité, puisque nous n'en avons que des copies. « Il y a donc une seconde manière d'expliquer ce mot authentique, laquelle se trouve dans les livres des jurisconsultes et des conciles » (p. 265). Cette authenticité consiste dans la fidélité de la copie. Il en est ainsi de la version latine, qu'on nomme ordinairement Vulgate, que les Pères du concile déclarèrent authentique à l'exclusion de toutes les autres : « Ce qui ne la rend pas pourtant infaillible et exempte de toutes sortes de fautes; puisque le même concile ordonna qu'on la cor-

1. *De fide*, art. VI. *Utrum Vulgata nostra latina editio sit authentica?*

rigerait; et ceux de plus qui l'ont corrigée, n'ont été ni prophètes, ni inspirés de Dieu » (p. 265). « D'autre part, le zèle indiscret de quelques catholiques qui ne veulent point reconnaître d'autre Écriture que l'ancienne Version latine et qui croient que le concile de Trente, en la déclarant authentique, l'a exemptée des moindres fautes, a donné occasion à plusieurs protestants d'attribuer cette opinion à l'Église romaine, sans considérer que les plus savants théologiens de la Communion de Rome la condamnaient » (p. 268).

Bossuet protesta contre cette affirmation de Richard Simon que le décret n'avait été fait que pour le bon ordre et pour empêcher toutes les brouilleries qu'auraient pu apporter les différentes versions... C'est penser trop indignement de ce décret que d'en faire un simple décret de discipline; il s'agit principalement de la foi; et le concile de Trente a eu dessein d'assurer les catholiques que cette ancienne édition Vulgate... représentait parfaitement le fond et la substance du texte sacré par rapport aux dogmes de la foi [1]. Il reconnaît cependant que le décret du concile n'enlève pas aux textes originaux, aux anciennes versions leur vérité et leur autorité [2].

Ellies Dupin, dans ses *Prolégomènes sur la Bible,* t. I, IIe partie, liv. I, ch. VII, Paris, 1701, affirme que le concile, en déclarant la Vulgate « authentique », n'a point défini pour cela qu'elle fût faite par l'inspiration du Saint-Esprit ni qu'elle fût conforme en tout aux originaux.

On trouvera la controverse entre les théologiens des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles bien exposée dans G. ZALLWEIN, *Principia juris ecclesiastici,* t. I, c. II, l. VI et ss. Augsburg, 1764.

1. *Première Instruction sur le N. T.* de Trévoux, rem. partic. 4e pass.
2. *Declaratio fidei orthodoxae*, c. IV, art. 1.

La question resta sans être posée de nouveau jusqu'au milieu du siècle dernier, où elle fut traitée par le barnabite C. Vercellone[1]. Voici le résumé de ses arguments d'après Corluy[2]; on les trouvera exposés plus au long dans Franzelin[3] : « Il soutient que le décret du concile ne suppose aucune distinction entre les textes dogmatiques et ceux qui ne le sont pas; il assure même que, après le concile, les éditeurs romains de la Vulgate y ont introduit des corrections et des changements, même dans les textes dogmatiques. D'après ce savant, on pourrait, sans contrevenir aux décrets du concile de Trente, admettre dans la Vulgate des interpolations, même de textes dogmatiques. Le docte barnabite va plus loin encore. Selon lui, lorsque le Concile ordonne, sous peine d'anathème, d'admettre les livres canoniques avec toutes leurs parties, les Pères n'ont voulu désigner par ce mot de parties que certains passages rejetés alors comme apocryphes par les protestants, tels que les fragments deutérocanoniques d'Esther et ceux de Daniel, etc.; ils n'ont entendu rien préjuger sur d'autres endroits dont alors les hérétiques ne contestaient pas l'authenticité. Ainsi, même après le concile, une sage critique aurait en cette matière toute liberté d'opinion, tant que l'Église n'aurait pas, par un nouveau jugement, fixé la croyance des fidèles. »

Dans son *Manuel biblique*, 12e édition, 1906, p. 237, Vigouroux affirme qu'on peut soutenir l'opinion du P. Vercellone.

1. *Sulla autenticita delle singole parti della Bibbia Volgata*, Roma, 1811.
2. *L'intégrité des évangiles en face de la critique; Études religieuses*, Paris, novembre 1876, p. 627-630.
3. *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, ed. IVa, Roma, 1896, p. 498.

Le cardinal Franzelin combattit les théories du P. Vercellone dans son *Tractatus de divina traditione et Scriptura,* Rome, 1896. Il y soutient l'opinion des théologiens qui « contendebant, vi definitionis Tridentinae conformitatem versionis cum textu primitivo indiscriminatim in omnibus incisis et particulis tenendam esse » (p. 485). Il défend sa proposition, après avoir établi qu'il y a dans les saintes Écritures des vérités révélées « propter se » et d'autres révélées « per accidens vel propter aliud » (p. 487). Il explique sa proposition de la façon suivante : « Quando dicimus, decreto Tridentino declaratam esse conformitatem *editionis vulgatae* in textibus per se dogmaticis, non affirmamus. exemplar aut codicem aliquem fuisse designatum, in quo sit tenenda haec conformitas; sed decretum respicit *editionem veterem, prout a longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est.* Textus itaque per se dogmaticus qui est in editione Clementina utique ex multis rationibus praesumitur esse *veteris editionis, prout in Ecclesia longo saeculorum usu legi consuevit;* sed si de aliquo tali textu posset demonstrari, non esse ex *vulgari vulgata editione,* ejus conformitas cum Scriptura primitiva non posset dici *per decretum Concilii* declarata. Qui ergo textum ita admittit vel non admittit, prout exstat vel non exstat *in veteri vulgata editione,* quae longo saeculorum usu in Ecclesia probata est, is nihil agit *contra decretum concilii.*

« Neque affirmamus, conformitatem in singulis textibus per se dogmaticis declaratam esse in gradu supremo perfectionis; sed sufficit, quod dogma expressum in vulgata fuerit etiam expressum in Scriptura primitiva. Unde dicimus : *a*) dogma quod expressum exstat in editione veteri vulgata, non deerat in Scriptura primitiva; *b*) adeoque etiam non erat expressum aliud dogma in textu, et aliud in loco respondente

editionis vulgatae; *c*) multo minus dogma quod in vulgata affirmatur, ibi erat negatum, aut vicissim. Sed non dicimus; *d*) vi decreti concilii credendum esse dogma in vulgata eodem modo expressum, ut erat in Scriptura primitiva, neque dicimus, *e*) in hujusmodi locis nullum posse esse errorem versionis, dummodo non sit hujusmodi, qui substantiam dogmatis mutet, vel obliteret ita, ut etiam adhibitis praesidiis necessariis et opportunis intelligi nequeat. Sic non censendus esset contra decretum Tridentinum, rejicere authentiam Vulgatae, qui veram lectionem in textibus quibusdam etiam per se dogmaticis putaret esse aliam, qua idem quidem dogma, sed non eodem modo ut in vulgata enuntiaretur » (p. 489-439). Et il donne quelques exemples de différences modales entre le texte original et celui de la Vulgate.

Le cardinal examine ensuite ce qu'il faut entendre par ces mots du concile : « cum omnibus suis partibus » : « Concilium libros enumeratos cum omnibus suis partibus determinate *sub hac forma vulgatae editionis latinae* declarat canonicos h. e. divinitus inspiratos. Inspiratae autem non sunt nisi partes illae, quae secundum res et sententias, seu secundum sensum habent originem a primo scriptore, qui solus erat inspiratus; neque enim quisquam dicet, interpretem seu interpretes latinos fuisse inspiratos. Ergo partes omnes prout in veteri vulgata latina editione habentur, ad quas haec declaratio extenditur, declarantur secundum sensum profectae a primo scriptore inspirato, h. e. secundum sensum primitivae Scripturae. Quaestio igitur tota ad illud revocatur quid in definitione concilii nomine *partium* librorum intelligatur » (p. 491).

Le cardinal Franzelin répond à la question de la façon suivante : « Omnium librorum omnes partes, quae ex tenore et contextu decreti merito *partes libri*

dici queant, prout in veteri vulgata latina legi consueverunt, declarantur canonicae (p. 493). Nunc dicendum, quid *positive* nomine *partium* ibi comprehendatur. Non tam ex significatione verborum quam potius ex scopo decreti, quem concilium ipsum expresse declarat, consequitur ad *partes* declaratas canonicas pertinere in primis loca omnia prout in veteri vulgata editione habentur, quae per se « testimonia et praesidia » continent ad « confirmanda dogmata et instaurandos in Ecclesia mores » sive quae per se sunt testimonia de « rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium » (p. 494)... Testimonia omnia in veteri editione vulgata, quae sunt dicto modo *per se dogmatica* declarata sunt a concilio quoad sensum conformia Scripturae originali; seu in his omnibus versio habenda est authentica vi decreti concilii » (p. 495).

Le cardinal Franzelin traite ensuite du degré d'extension de l'authenticité de la Vulgate (p. 496 et ss.).

Dans un travail consacré à la même controverse le Père Durand, S. J.[1], observe que « les meilleurs théologiens ne font pas difficulté de convenir que des passages appartenant bien au texte original peuvent manquer dans la Vulgate, ou s'y trouver rendus d'une façon obscure, inintelligible même ». Il ne croit pas que l'on puisse expliquer toutes les différences qui existent entre le texte des originaux et celui de la Vulgate en disant que les différences ne sont que modales, c'est-à-dire qu'elles atteignent la forme, mais laissent le fond intact. Et il donne des exemples où cette distinction n'explique pas les différences. Il ne faut pas cependant, dit-il, s'exagérer ni le nombre ni la portée des

1. *Encore un mot sur l'autorité de la Vulgate; Études*, t. 75, 20 avril 1898, p. 216-229.

passages où la Vulgate se trouve en défaut. Elle contient donc d'un bout à l'autre, et sans altération, *la substance* de la parole de Dieu écrite... Même aux endroits où elle s'éloigne de l'original, on rencontre toujours l'expression d'une vérité catholique. L'argument tiré des passages non conformes à l'original ne sera pas rigoureusement scripturaire, mais il reposera du moins sur un monument de la tradition chrétienne dix fois séculaire. A ce point de vue, il est tout à fait exact de dire que la valeur doctrinale de la Vulgate est absolue.

L'opinion actuelle des théologiens a été bien résumée par C. Chauvin[1] : la Vulgate ne renferme aucune erreur contre la foi ou les mœurs ; elle reproduit avec fidélité dans tous les passages dogmatiques la substance du texte original et conserve à la révélation divine son vrai caractère ; la Vulgate dans tous les textes qui concernent la foi ou les mœurs, est positivement conforme aux textes originaux. La Vulgate ne renferme aucune proposition dogmatique qui ne soit ou, du moins, n'ait été dans le texte primitif. La Vulgate peut à la rigueur ne plus contenir présentement ou même n'avoir jamais contenu une proposition dogmatique qu'on lit néanmoins dans le passage correspondant de l'original. Les passages dogmatiques contiennent substantiellement la même vérité qu'on lit dans l'original, bien que la pensée soit rendue parfois avec des nuances diverses dans les deux textes. La Vulgate et l'original ne se contredisent jamais, en réalité, sur un point quelconque de doctrine. Si cependant le désaccord paraît exister, la présomption du critique demeurera en faveur de la version hiéronymienne[2].

1. *Leçons d'introduction générale aux divines Écritures*, Paris, 1898. p. 375.

2. On consultera avec fruit sur cette question le travail du P. Bainvel, *De Authentia Vulgatae*, dans son ouvrage : *De Scriptura Sacra*, Paris, 1910, p. 178.

§ 2. — Opinions des écrivains catholiques sur les livres deutérocanoniques du Nouveau Testament.

Il nous reste à examiner quelles furent les positions que prirent les exégètes catholiques au sujet des livres autrefois contestés. La question se posait pour eux seulement au point de vue historique, puisque la canonicité de ces livres avait été définie par le concile de Trente.

Relevons d'abord ce texte de Sixte de Sienne[1] où se trouve nettement marquée la distinction entre les divers livres du Nouveau Testament et le jugement qui a été porté sur eux dans l'antiquité, jugement que nous allons voir discuté par d'autres exégètes : « Canonici primi ordinis quos protocanonicos appellare libet, sunt indubitatae fidei libri, hoc est, de quorum auctoritate nulla unquam in Ecclesia catholica fuit dubitatio aut controversia, sed statim ab initio nascentis Ecclesiae communi omnium orthodoxorum patrum consensu fuerunt recepti et ad confirmandam fidei nostrae autoritatem assumpti... Canonici secundi ordinis, qui olim ecclesiastici vocabuntur et nunc a nobis deuterocanonici dicuntur, illi sunt, de quibus, quia non statim sub ipsis apostolorum temporibus, sed longe post ad notitiam totius Ecclesiae pervenerunt, inter catholicos, fuit aliquando sententia anceps, veluti sunt in Veteri Testamento, libri Esther, etc. Similiter et in Novo Testamento Marci caput ultimum, Lucae historia de sudore Christi sanguineo apparitione angeli, Johannis historia de muliere adultera, epistola ad Hebraeos, Jacobi epistola, Petri epistola secunda, Johannis epistola secunda et tertia, Judae

1. *Bibliotheca sancta*, I, 1. 1566.

epistola, Johannis Apocalypsis atque alii ejusdem generis libri[1], quos olim prisci Ecclesiae patres tanquam apocryphos et non canonicos habuerunt eosque apud solos catechumenos nondum canonicae lectionis capaces, ut in synopsi testatur Athanasius, primum legi permiserunt, deinde procedente tempore, ut Ruffinus in symbolo scribit, apud omnes fideles recitari concesserunt, non ad dogmatum confirmationem, sed ad solam populi instructionem; et quia publice in Ecclesia legerentur, ecclesiasticos nuncuparunt; demum vero inter Scripturas irrefragabilis autoritatis assumi voluerunt. »

Sixte de Sienne parle ensuite des livres apocryphes qui sont de deux sortes : les livres apocryphes dont on ne connaît pas les auteurs ou dont l'auteur est incertain — et quelques-uns des livres canoniques sont apocryphes en ce sens, — et les livres apocryphes d'autorité incertaine, douteuse et que l'on ne sait pas s'ils sont inspirés, et que les Pères n'ont pas voulu admettre à la lecture publique.

Le cardinal Bellarmin présente la même division des écrits néotestamentaires[2], mais il ne veut pas qu'on se serve des expressions « protocanoniques » et « deutérocanoniques » parcequ'elles peuvent engendrer une mauvaise interprétation. Il préfère diviser l'ensemble de ces écrits en trois parties : « Primum enim de iis libris agendum erit de quorum auctoritate nulla unquam fuit inter catholicos homines disceptatio. Deinde de iis, qui, tametsi vere prophetici aut apostolici sint, non tamen semper aeque certa et explorata eorum auctoritas fuit. Postremo de iis qui quanquam a nonnullis clarissimis doctissimisque viris aliquando

1. Quels sont ces livres? Nous ne savons.
2. *Disputationes, de Verbo Dei*, I, 4.

in numero divinorum voluminum haberentur, publico tamen totius Ecclesiae judicio nunquam approbati sunt. »

Bellarmin range dans la seconde classe les livres deutérocanoniques et les parties deutérocanoniques de quelques livres; dans la troisième, il mentionne seulement le Pasteur d'Hermas pour le Nouveau Testament.

Passons maintenant en revue ce qui a été dit sur chacun des livres deutérocanoniques.

L'épître aux Hébreux. — Melchior Canus déclare qu'il est hérétique de ne pas placer l'épître aux Hébreux parmi les écrits canoniques[1]. Il démontre ensuite qu'elle est l'œuvre de saint Paul[2] d'après les témoignages de Clément d'Alexandrie, d'Eusèbe, puis de tous les Pères grecs et latins, dont il cite les noms. Saint Jérôme, dit-on, a exprimé des doutes sur l'origine paulinienne de cette épître. « Certe, ut dubitasset, non proinde nostram hanc certam, indubitatamque fidem ambiguam efficere potuisset. Sed negamus Hieronymum ancipitem hoc loco quod illi falsissime impingitur, habere sententiam. » Et il cite les passages de l'épître de saint Jérôme à Dardanus et de son commentaire sur l'épître à Tite[3].

Le cardinal Bellarmin[4] croit, lui aussi, que Clément Romain a affirmé que l'épître aux Hébreux était de saint Paul, et il en maintient l'authenticité malgré les doutes émis à ce sujet : « Non debet duorum aut trium Latinorum... dubitatio anteponi certissimae confessioni omnium aliorum... Respondeo inepte dici vetustatem de hac epistola dubitasse, cum unum so-

1. *De Locis theologicis*, II, ch. 9.
2. *Op. cit.* II, c. 11.
3. *Op. cit.* II, 11, 32.
4. *Disputationes, de Verbo Dei*, I, 17.

lum Caium ex Graecis et duo vel tres ex Latinis proferre possent, cum nos contra tot pontifices, tot concilia pro nobis habeamus. Et si de antiquitate, non de multitudine agatur, antiquior est Clemens Romanus Caio. » Il faut observer d'ailleurs : « Sed quando etiam aut Lucae, aut Barnabae esset, apostolici viri esset, auctoritate carere deberet [1]. »

Baronius [2] accuse Eusèbe d'avoir voulu favoriser les Ariens quand il affirme que l'église romaine a douté de l'origine paulinienne de l'épître aux Hébreux et il conclut que saint Jérôme n'a pas fait assez de réflexion sur la pratique de son Église, et qu'il s'en est rapporté trop légèrement au témoignage d'Eusèbe [3].

Richard Simon reconnaît que « l'épître aux Hébreux semble avoir été contestée dans l'antiquité, principalement dans les églises d'Occident, dont quelques-unes ont refusé de la lire dans les assemblées publiques [4] ». Il n'y a pas lieu de tenir compte de ces doutes, puisque cette épître a été citée par le pape Clément dans son épître aux Corinthiens [5]. Pour lui, il « aime mieux croire avec Origène qu'elle a été composée en grec par quelqu'un des scribes ou interprètes de saint Paul à qui toute l'antiquité l'a attribuée à cause de la grandeur des pensées [6] ».

Pour Bossuet : « Le torrent des Pères latins comme des Grecs cite l'épître aux Hébreux comme canonique dès le temps de saint Jérôme et auparavant [7]. »

A la suite de Richard Simon, Dom Calmet [8] croit que

1. *De Verbo Dei*, I, 17.
2. *Annales eccles.* ad annum Christi 60, n° 43.
3. *Op. cit. ib.* n° 52.
4. *Histoire critique du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, p. 171.
5. *Op. cit.* p. 172.
6. *Op. cit.* p. 186.
7. *Lettres à Leibniz*, 1er aout 1701, n° 50.
8. *Commentaires*, VIII, 629, Paris, 1726.

l'Église d'Occident a cessé de lire cette épître dans les assemblées publiques parce qu'elle semblait favoriser les Novatiens. D'autres ont pensé que c'était à cause des Montanistes.

Le cardinal Franzelin a résumé la tradition sur cette épître de la façon suivante : « Patres vetustissimi qui data opera de libris canonicis et de hac epistola nominatim disseruerunt, docent eam Ecclesiis inde a prima antiquitate traditam esse ut librum Scripturae et epistolam Pauli... In Ecclesiis orientalibus unanimis semper fuit consensus tum de auctoritate canonica epistolae, tum de scriptore Paulo saltem quoad res et sententias. In Occidente eadem continebatur semper inter libros S. Scripturae, et in omnibus catalogis occidentalibus aeque ac orientalibus numerata est inter libros canonicos. Propter abusum tamen Montanistarum et Novatianorum, III saeculo, aliqui scriptores catholici occidentales libentius abstinebant ab appellationibus ad illam, alicubi etiam cautius legebatur in Ecclesia. Inde nonnulli eam alteri quam Paulo tribuere malebant, non Traditione sed argumentis nixi internis ; tum aliqui etiam canonicam auctoritatem in quaestionem vocabant, qui nec multi nec magnae auctoritatis esse poterant, cum nullus scriptor supersit qui ita senserit, sed id unice memoriae proditum sit ab aliis. Atqui talis ab externa occasione postliminio superveniens oeconomia et aliquorum dubitatio, profecto Traditionem apostolicam et persuasionem communem interturbare non poterat. »

De nos jours, presque tous les critiques catholiques et quelques critiques protestants ont cru que l'épître aux Hébreux était de saint Paul, les uns immédiatement, les autres médiatement, suivant la conclusion

1. *De divina Traditione et Scriptura*, p. 464, 4e éd. Roma, 1896.

d'Origène. Quelques catholiques, Maïer, Fouard l'attribuent à saint Barnabé ; d'autres, Hug, Döllinger, Zill, Huyghe à saint Luc ; d'autres encore, Reithmayr, Valroger, Bisping, Kaulen, Cornely pensent que l'épître a été écrite par saint Clément Romain, sous l'inspiration de saint Paul ; Feilmoser et Belser l'attribuent à Apollos.

Seconde épître de saint Pierre. — Sur la seconde épître de saint Pierre les opinions des catholiques ont été assez diverses. « Erroneum est, écrit Melchior Canus [1], ne dicam haereticum secundam illam epistolam Petri apostoli esse negare... Contineret enim aliquid falsi, si Petrus apostolus ejus auctor non fuisset. » Et il cite des passages de cette épître où saint Pierre fait allusion à lui-même.

Richard Simon pense que saint Pierre a pu écrire cette épître avant la ruine de Jérusalem [2].

Actuellement, quelques critiques catholiques pensent que cette épître est peut-être un écrit pseudépigraphe.

Épître de saint Jacques. — Pour l'épître de saint Jacques, on s'accorde à l'attribuer à saint Jacques, évêque de Jérusalem. Le désaccord porte sur la question de savoir s'il était apôtre ou non.

Épître de saint Jude. — On la tient aussi pour authentique, mais on diffère dans les explications qu'on donne au sujet de l'emploi qui a été fait dans cette épître des livres apocryphes d'Hénoch et de l'Assomption de Moïse.

Deuxième et troisième épîtres de saint Jean. — Aucun critique catholique n'a mis en doute l'origine johannique de la seconde et de la troisième épître de saint Jean.

1. *Op. cit.* II, 11, 47, 48.
2. *Op. cit.* p. 198.

Le cardinal Franzelin clôt ainsi la discussion au sujet des épîtres catholiques : « Ex dictis jam satis constat, dubia quoad epistolas catholicas non universalia sed restricta fuisse ad scholam, quae nec usum in vita publica interturbare, nec traditionis constantiam interpolare potuerunt [1]. »

Sur l'Apocalypse, on a pu rappeler les anciens doutes au sujet de son origine johannique, mais aucun écrivain catholique ne l'a niée. Le cardinal Franzelin expose de la façon suivante la position des églises grecque et orientale au sujet de l'Apocalypse [2] : « Ex hac testium serie manifestum est, Apocalypsim etiam post Dionysii et Eusebii aetatem nominatim, in Ecclesia alexandrina permansisse inter Scripturas communi sensu receptas, ut librum canonicum et scriptum a Joanne apostolo; pariterque in caeteris Ecclesiis orientalibus perrexisse esse in publico usu, nec testes apostolicae Traditionis etiam in Graecorum Ecclesiis unquam defecisse. Nihilominus fatemur, aliquot Patres orientales post Eusebium, tum in catalogis indicandam putasse dubitationem alicubi exortam, et ideo Apocalypsin non posuisse inter libros universali consensu admissos, tum ob controversiam motam et ex rationibus polemicis a citationibus ejusdem abstinuisse, inter quos s. Cyrillus Hierosolymitanus et s. Joannes Chrysostomus. Sub hoc temperamento dumtaxat intelligi potest libertas, qua Graecorum Ecclesiae antequam diserta quaestionis definitio data esset aut eis innotuisset, Johannis Apocalypsin non suscepisse dicuntur. »

Conclusion. — Nous ne rappellerons pas quelles ont été les opinions des critiques catholiques au sujet des parties deutérocanoniques de quelques écrits du Nou-

1. *Op. cit.* p. 462.
2. *Op. cit.* p. 471.

veau Testament, nous renvoyons le lecteur à ce que nous en avons déjà dit dans l'*Histoire des livres du Nouveau Testament*. Pour la finale de l'évangile de saint Marc, XVI, 9-20, voir t. II, p. 511; pour l'apparition de l'ange et la sueur de sang, *Luc,* XXII, 43, 44, voir t. II, p. 516; pour la péricope de la femme adultère, *Jean,* VII, 53-VIII, 11, voir t. IV, p. 275; pour le verset des trois témoins, I *Jean,* V, 7, 8, voir t. IV, p. 299.

Remarquons que les critiques catholiques s'accordent à reconnaître l'authenticité de ces passages deutérocanoniques, sauf de ce dernier. Soutenue par plusieurs, elle a été niée par de non moins nombreux, Bisping, Schanz, Kaulen, Martin, Janssens, Belser, Künstle, Maugenot, Lebreton. Ce dernier le déclare nettement apocryphe.

En résumé, quelles qu'aient pu être les opinions des critiques catholiques sur les diverses questions qui se posent au sujet des livres du Nouveau Testament, tous, depuis le concile de Trente, ont reconnu la canonicité de tous les écrits néotestamentaires.

CHAPITRE II

LES ÉGLISES DE LA RÉFORME.

Nous avons à passer rapidement en revue les opinions des théologiens de la Réforme sur le canon du Nouveau Testament depuis la fin du XVIe siècle jusqu'à nos jours.

§ 1. — Les églises luthériennes.

Tous les théologiens luthériens, en particulier les plus anciens, se rattachent plus ou moins à Érasme ou à Luther. Les modernes marchent plus indépendants.

Mathias Flacius Illyrikus (✝ 1575), un des Centuriateurs de Magdebourg, répartissait les livres de la Bible en trois classes : les écrits canoniques, les douteux, les apocryphes. Les douteux sont ceux dont l'authenticité a été rejetée, à savoir l'épître aux Hébreux, la seconde de saint Pierre, celle de saint Jacques, celle de saint Jude, la seconde et la troisième de saint Jean et l'Apocalypse. Les apocryphes sont les livres de l'Ancien Testament, que nous qualifions de deutérocanoniques : « Apocryphi quibus nulla eximia autoritas tribuitur sunt : Sapientia Salomonis, etc. Hi libri licet biblico canoni nunc addantur, tamen nullius

autoritatis apud intelligentes scriptores habentur[1]. »

Les Centuries de Magdebourg. — Les Centuriateurs de Magdebourg, Flacius, Ioannes Vuigandus, Matthäus Iudex et Basilius Faber, divisèrent les livres du Nouveau Testament en deux groupes : Au premier appartenaient les livres qui n'ont jamais été discutés dans l'Église. Dans le second étaient les livres sur lesquels on a émis des doutes à différentes époques : l'épître aux Hébreux, les épîtres de saint Jacques, seconde de saint Pierre, celle de saint Jude, deuxième et troisième de saint Jean et l'Apocalypse. Les Centuriateurs prennent la défense de quatre livres de la seconde classe ou les rejettent moins absolument. Ils acceptent l'authenticité de la seconde épître de saint Pierre et sont disposés à lui attribuer une autorité canonique. Le style de la seconde et de la troisième épître de saint Jean est à peu près le même que celui de la première qui n'a jamais été contestée. Quant à l'Apocalypse, elle a en faveur de son authenticité les écrivains, sauf Denys d'Alexandrie. En outre : « Si ad ἀναλογίαν fidei eam examinarunt, non potuerunt aliquid inuenire doctrinae Apostolicae contrarium... Postremo si ad praesentes Ecclesiae res aut praeteritas attenderunt, ab euentu coniectare potuerunt, eam a Spiritu sancto esse profectam, nec apostolo Ioanne indignam[2]. »

Ils déclarent ensuite que l'épître de saint Jacques est en opposition avec la doctrine apostolique, principalement en ce qui regarde la justification, que l'épître de saint Jude n'est pas apostolique, que l'épître aux Hébreux n'est pas paulinienne et qu'elle a des enseignements contraires à la prédication apostolique[3].

En résumé, le principe de canonicité des Centuria-

1. Citation de Reuss, *op. cit.* p. 278, note 2.
2. *Ecclesiastica Historia*, Basel, 1564, cap. XXXIX.
3. *Eccl. Historia.*

teurs est le même que celui de Luther : La conformité des doctrines de ces livres aux enseignements de la foi sur Jésus-Christ et la justification du pécheur.

Martin Chemnitz († 1586) se posa la même question que Brenz [1] et il la résolut dans le même sens pour les mêmes raisons. Contre la définition du concile de Trente sur le canon des Écritures il pose la question suivante [2] : « An ea scripta, de quibus antiquissima ecclesia propter quorundam contradictionem dubitatum fuit, ideo quod testificationes primitivae ecclesiae de his consentirent, an inquam praesens ecclesia possit illa scripta facere canonica, catholica et paria illis, quae primi ordinis sunt? » Et il répond nettement : Non, car, d'après lui, les livres de la sainte Écriture reçoivent leur autorité de trois sources : le Saint-Esprit, leur auteur humain et l'Église primitive. « Pontificii, continue-t-il, hanc autoritatem usurpant, sed manifestissimum est ecclesiam nullo modo habere; eadem enim ratione posset etiam vel canonicos libros rejicere vel adulterinos canonisare. Tota haec res pendet e certis testificationibus ejus ecclesiae quae tempore apostolorum fuit. » Mais l'exigence d'un témoignage de l'Église *primitive*, pour établir la canonicité des écrits apostoliques, peut paraître une condition fort difficile à remplir. Chemnitz en jugeait autrement : selon lui, Jean avait vu et approuvé les trois premiers évangiles ; il avait fait approuver le sien par l'Église d'Éphèse, XXI, 24-25. Paul avait mis un signe particulier à ses épîtres, et Pierre, II *Ep.* III, 15, les avait vues et recommandées [3].

Les théologiens luthériens continuèrent tout d'abord à traiter d'apocryphes les sept livres deutérocanoniques et à déclarer qu'ils ne pouvaient pas être utilisés au

1. Voir plus haut, p. 381.
2. *Examen Conc. Trid.* loc. I, Sect. 6, § 9-15.
3. Reuss, *op. cit.* p. 302, 303.

même titre que les autres pour la constitution du dogme.

L. Osiander[1] (1534-1604) le déclare nettement : « Qui sequuntur libri non prorsus in pari sunt cum prioribus auctoritate, propterea quod de autoribus eorum subdubitatur. Itaque in dijudicandis religionis controversiis non eamdem vim probationis cum prioribus obtinent. »

M. Hafenreffer († 1619) fait la même déclaration.

La Faculté de Théologie de Wittemberg reprochait aux Sociniens d'effacer la différence entre les livres canoniques et les livres apocryphes du Nouveau Testament.

Bientôt cependant on revint à l'opinion traditionnelle. Tout d'abord, on accorda une plus grande autorité aux apocryphes du Nouveau Testament qu'à ceux de l'Ancien. C'est ce que professe Hafenreffer : « Si apocryphos libros inter se conferimus illi qui in Novo quam qui in Vetere Testamento comprehenduntur, majorem habent auctoritatem. »

C. Dieterich dit qu'on doute de leurs auteurs et non de leur doctrine.

Ægidius Hunnius († 1603), bien que sacrifiant les épîtres de Jacques et de Jude et en disant que les sept antilégomènes *extra canonem sunt et apocryphis accensentur*, reconnaît que les anciens Pères tenaient pour canoniques tous les livres du Nouveau Testament.

Balthasar Mentzer († 1627) accorde aux apocryphes du Nouveau Testament la pleine autorité canonique.

Leonhard Hutter († 1616) est du même avis.

Schnoeder remarque que quelques-uns ont appelé ces livres « apocryphes », mais à tort. En effet, dit-il : « Ut liber pro canonico habeatur, non requiritur necessario ut constet de auctore secundario s. scriptore, satis est

1. *Instit. theol. christ.* 1582, p. 37.

si constet de primo autore qui est Spiritus Sanctus[1]. »

Johann Gerhard († 1637) est du même avis, mais il établit la distinction des livres canoniques du premier et du second rang, « canonici Novi Testamenti primi et secundi ordinis ». « Canonici libri primi ordinis sunt quorum auctoribus vel auctoritate nunquam fuit in ecclesia dubitatum, sed, consentiente omnium suffragio pro canonici et divinis semper fuerunt habiti... Canonici libri secundi ordinis sunt de quorum auctoribus a quibusdam in ecclesia aliquando fuit dubitatum. Non tam de auctoritate canonica quam de auctore librorum istorum secundario in primitiva ecclesia fuit dubitatum[2]. »

D'après Abr. Colovius : « Nonnulli ex orthodoxis ep. ad Hebraeos, etc. deuterocanonicos libros vocant quid in ecclesia iis aliquando contradictum fuerit[3]. »

A. Quenstedt († 1688) et Baier († 1695) déclarent que cette distinction ne porte pas sur la valeur dogmatique de ces livres, mais sur le fait qu'ils ont été autrefois discutés.

En outre, Quenstedt affirme que : « Disceptatum fuit de his libris non ab omnibus sed a paucis, non semper sed aliquando, non de divina eorum auctoritate sed de auctoribus secondariis. Sunt aequalis auctoritatis cum reliquis, non autem aequalis cognitionis apud homines[4]. »

Hollatz († 1713) fait remarquer que cette distinction entre les livres du Nouveau Testament est inutile. « Cum hodie evangelici doctores omnes deuterocanonicis istis divinam auctoritatem assignent, distinctione isthac minime opus videtur. »

1. *De princip. fidei*, c. I, p. 146, 1605.
2. *Loci theol.* t. II, p. 186.
3. *Syst. loc. theol.* 1655, t. I. p. 513.
4. *Theol. did. pol.* c. IV, Q. 23, p. 235.

Walther, Kortholt, Raith. — Au XVIIe siècle, Michael Walther, dans son traité *Officina biblica* (1636), défendit l'authenticité de l'épître aux Hébreux, de la deuxième de saint Pierre, de la seconde et troisième de saint Jean, de celles de saint Jacques et de saint Jude et de l'Apocalypse. Cependant Kortholt († 1694) et Raith émettent encore des doutes à ce sujet [1].

La controverse sur l'autorité des livres deutérocanoniques du Nouveau Testament est donc apaisée au commencement du XVIIIe siècle, ainsi qu'il appert de la correspondance entre Bossuet et Leibniz. « Nous convenons tous ensemble, écrivait Bossuet [2], protestants et catholiques, également des mêmes livres du Nouveau Testament; car je ne crois pas que personne voulût suivre encore les emportements de Luther contre l'épître de saint Jacques. Passons donc une même canonicité à tous ces livres, contestés autrefois ou non contestés : après cela, Monsieur, permettez-moi de vous demander si vous voulez affaiblir l'autorité ou de l'épître aux Hébreux, si haute, si théologique, si divine, ou celle de l'Apocalypse, où reluit l'esprit prophétique avec autant de magnificence que dans Isaïe et dans Daniel. »

Leibniz répondit à Bossuet [3] : « Il y a bien de la différence aussi entre la doctrine constante de l'Église ancienne, contraire à la pleine autorité des livres de l'Ancien Testament qui sont hors du canon des Hébreux et entre les doutes particuliers que quelques-uns ont formés contre l'épître aux Hébreux ou contre l'Apocalypse; outre qu'on peut nier qu'elles sont de saint Paul ou de saint Jean, sans nier qu'elles sont divines. »

Bibles allemandes. — Ainsi donc, les théologiens lu-

1. Voir LEIPOLDT, *op. cit.* p. 134-136.
2. *Lettre à Leibniz*, 19 janvier 1700.
3. *Lettre du 14 mai 1700.*

thériens n'établissaient plus de distinction entre les livres du Nouveau Testament au point de vue de l'autorité doctrinale, mais il restait néanmoins que les préfaces placées par Luther en tête des quatre livres, l'épître aux Hébreux, l'épître de saint Jacques, celle de saint Jude et l'Apocalypse, qu'il rejetait du canon, étaient maintenues dans les éditions de la Bible mises entre les mains des luthériens. Richard Simon fait ressortir avec force cette contradiction entre la théorie et la pratique. Rappelant une objection de Luther contre l'épître de saint Jacques, il ajoute : « Mais cette objection est si faible et si peu sensée, que les Luthériens n'y ont eu aucun égard, non plus qu'à plusieurs autres que leur maître a faites contre l'épître de saint Jacques. Car ils la reçoivent aujourd'hui de la même manière que les catholiques. Ils ne sont pas néanmoins excusables, en ce qu'ils gardent encore dans quelques éditions de leur Bible allemande les Préfaces de Luther qui sont au commencement de l'épître aux Hébreux et de celle de saint Jacques, après les avoir canonisées. Car ils détruisent par ces Préfaces ce qu'ils autorisent dans le corps de leur Bible[1]. » Il fait la même observation à propos de l'épître de saint Jude : « Luther en a néanmoins douté, aussi bien que de l'épître de saint Jacques. Mais ceux qui suivent ses sentiments, bien loin de la rejeter, présentement font tout leur possible pour adoucir les paroles de leur maître[2] ». A propos de l'opinion de Luther qui ne considérait pas l'Apocalypse comme prophétique et apostolique, il constate que : « Ses disciples qui reconnaissent tous ce livre comme divin et canonique, ont tâché de le justifier. Ils veulent, sans avoir égard à

1. *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, p. 190. Rotterdam, 1689.
2. *Op cit.* p. 201.

son ancienne préface, qu'il n'ait dit autre chose dans celle qu'on lit présentement dans ses ouvrages, que ce qui a été observé par quelques anciens Pères, savoir : qu'il n'était pas constant que l'Apocalypse fût de l'apôtre saint Jean [1]. »

Il reste néanmoins, dit Reuss, que « toutes les éditions du Nouveau Testament allemand jusqu'à nos jours ont conservé l'ordre et la disposition que Luther avait introduits, séparant l'épître aux Hébreux de celles de Paul et celles de Jacques et de Jude des autres épîtres catholiques... Il y a plus : les préfaces de Luther continuèrent pendant longtemps à être mises en tête de chaque livre et popularisèrent ainsi sa critique... Il y a même des éditions qui donnent aux quatre livres mis à part par Luther un titre spécial en les qualifiant d'apocryphes, comme ceux de l'Ancien Testament [2] ». De nos jours, les préfaces de Luther ont disparu des Bibles allemandes usuelles.

La question du canon des livres du Nouveau Testament fit place dans la suite pour les théologiens luthériens à celle de l'authenticité de ces livres [3].

J. Salomo Semler († 1791) cependant s'est occupé spécialement du canon dans son ouvrage *Abhandlung von der freien Untersuchung des kanons*, Halle, 1771. Il a rejeté la canonicité de l'Apocalypse et a émis des doutes sur celle de l'épître à Philémon. Ainsi que le remarque Bleek, il n'a pu dire clairement ce qu'il fallait comprendre sous le terme *canonicité*. Pour lui, l'utilité générale du contenu d'un livre était le critérium de sa canonicité.

Les opinions de Semler ont été savamment réfutées par Ch. F. Schmid († 1778), dans son ouvrage *His-*

1. *Op. cit.* p. 227.
2. Reuss, *op. cit.* p. 280.
3. Cf. Leipoldt, *op. cit.* II, p. 159-170.

toria antiqua et vindicatio canonis sacri Veteris Novique Testamenti, Leipzig, 1775.

Plus tard, J.-D. Michaelis émit aussi des doutes sur la canonicité de plusieurs livres du Nouveau Testament, à savoir, l'épître aux Hébreux, les épîtres de saint Jacques et de saint Jude et l'Apocalypse.

De nos jours, l'attention des critiques, qu'ils soient protestants ou rationalistes, s'est portée principalement sur l'origine, la date, l'intégrité et la valeur historique des livres du Nouveau Testament. La question de canonicité n'est plus examinée qu'au point de vue historique.

§ 2. — **Les églises calvinistes**.

Nous avons déjà dit que les calvinistes avaient conservé le canon des saintes Écritures, tel qu'il était reçu dans l'Église ; leur canon du Nouveau Testament était donc complet.

Le disciple le plus connu de Calvin, Théodore de Bèze, a étudié en détail la canonicité des livres discutés [1]. Selon lui l'épître aux Hébreux ne peut avoir saint Paul pour auteur, mais elle a été certainement dictée par le Saint-Esprit et elle est canonique. Pour les cinq épîtres catholiques discutées, de Bèze remarque que leur canonicité a été autrefois mise en doute, mais d'après lui il n'y a pas lieu de tenir compte de ces hésitations.

Quant à l'Apocalypse, il pense qu'il n'y a pas à discuter sur l'auteur, qui, d'après lui, pourrait être Marc

1. Dans ses préfaces aux livres du Nouveau Testament dans son édition du Nouveau Testament.

l'évangéliste ; dans cet écrit le Saint-Esprit a résumé les prophéties qui annonçaient ce qui devait se passer après la venue du Christ.

§ 3. — L'église arminienne.

Le représentant le plus en vue de cette église a été Hugo Grotius (de Groot), 1583-1645 ; il a discuté en détail et avec soin les écrits contestés dans ses *Annotationes ad V. et N. Testamentum*. L'épître aux Hébreux n'a pas été écrite par saint Paul, mais par saint Luc. L'épître de saint Jacques n'est pas apostolique ; toutefois ceux qui l'ont rejetée n'avaient pas de bonnes raisons, car il est périlleux de s'éloigner du sentiment général de l'Église. La deuxième épître de saint Pierre a été écrite par Siméon, le successeur de saint Jacques, comme évêque de Jérusalem. Les petites épîtres johanniques ont pour auteur Jean le presbytre. L'épître de saint Jude est l'œuvre de Judas, évêque de Jérusalem, au temps d'Adrien. L'Apocalypse a été écrite par l'apôtre Jean, qui l'avait confiée au presbytre Jean, d'où vint qu'on l'attribua à celui-ci.

On pourrait citer encore comme ayant émis des doutes sur les deutérocanoniques du Nouveau Testament J. Scaliger († 1609), qui aurait fourni quelques-unes de ses idées critiques à Grotius, et qui dépendrait lui-même à ce point de vue de Sébastien Castellion (1515-1563) [1].

§ 4. — L'église anglicane.

La déclaration des trente-neuf articles sur le canon du Nouveau Testament que nous avons citée plus haut

1. Cf. Leipoldt, *op. cit.* p. 157.

est ambiguë. Dans les articles de 1552, il était affirmé que la sainte Écriture contenait tout ce qui était nécessaire pour le salut, mais on ne nommait pas les livres qui en faisaient partie. Dans les articles publiés sous le règne d'Élisabeth, en 1562 et 1571, on déclarait que sous le nom d'Écriture on entendait tous les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont l'autorité n'a jamais été mise en doute dans l'Église. Il était donné ensuite une liste des livres de l'Ancien Testament. A la fin on ajoutait : Nous recevons et tenons pour canoniques tous les livres du Nouveau Testament communément reçus. Mais il n'était donné aucune liste de livres.

Malgré cette ambiguïté, il est certain que l'église anglicane reçoit tous les livres du Nouveau Testament, ainsi qu'en font foi ses Bibles imprimées. Si John Tyndale rappelle les doutes sur l'autorité apostolique des épîtres de saint Jacques et de saint Jude ainsi que de l'épître aux Hébreux, il ajoute qu'il ne voit aucune raison pour qu'elles ne soient pas regardées comme faisant partie de la sainte Écriture. Dans l'édition de sa Bible de 1525, il plaçait ces livres et l'Apocalypse à la fin sans les numéroter, mais les éditions anglaises subséquentes n'ont pas suivi cet exemple, et l'Authorized Édition de 1611 est, pour le Nouveau Testament, conforme à nos éditions.

CHAPITRE III

LES ÉGLISES DISSIDENTES JUSQU'A NOS JOURS.

§ 1. — L'église grecque.

Dans sa profession de foi, le patriarche de Constantinople, Cyrillos Lukaris, déclare : Ταῦτα δὲ τὰ κανονικὰ βιβλία τοσαῦτα τὸν ἀριθμὸν εἶναι πιστεύομεν, ὅσα ἡ ἐν Λαοδικείᾳ σύνοδος ἀπεφήνατο, καὶ ἡ τοῦ Χριστοῦ καθολικὴ καὶ ὀρθόδοξος ἐκκλησία, ὑπὸ τοῦ παναγίου Πνεύματος φωτισθεῖσα μέχρι τοῦ παρόντος ὑπαγορεύει. Ἀπὸ δὲ τῆς νέας πλουτοῦμεν τοὺς τέσσαρας Εὐαγγελιστὰς, τὰς Πράξεις, τὰς ἐπιστολὰς μακαρίου Παύλου καὶ τὰς καθολικὰς αἷς συνάπτομεν καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν τοῦ ἠγαπημένου· καὶ ταῦτα μὲν εἶναι τὰ κανονικὰ βιβλία κρατοῦμεν, καὶ ταῦτα ἱερὰν γραφὴν λέγεσθαι ὁμολογοῦμεν.

Le concile de Jérusalem (1672) reçoit comme Écriture sainte tous ces livres que Cyrillos a reçus du synode de Laodicée. Est-ce que, par cette déclaration, on excluait l'Apocalypse que Cyrillos ajoutait au catalogue du synode de Laodicée?

Dans la Confession de Dosithée, il est dit que l'Église grecque reçoit tous les livres que Cyrillos a empruntés au synode de Laodicée, en y ajoutant ceux qu'il appelle apocryphes.

Enfin, Metrophanès Kritopulos dans sa Confession de

foi catalogue tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament que nous recevons.

§ 2. — Les églises syriennes.

L'église nestorienne avait adopté le canon de l'église d'Antioche lequel contenait tous les livres du Nouveau Testament, sauf les épîtres de saint Jacques et de saint Jude, la deuxième et la troisième de saint Jean et l'Apocalypse.

Le catalogue des livres saints d'Ebedjésu bar Bérika, métropolitain de Nisibe, est conforme à cette liste, et à la fin il ajoute le Diatessaron de Tatien :

Caput II. Nunc absoluto Veteri
Aggrediamur jam Novum Testamentum
Cujus caput est Matthaeus, qui hebraice
In Palestina scripsit.
Post hunc Marcus, qui Romane
Loquutus est in celeberrima Roma :
Et Lucas, qui Alexandriae
Graece dixit scripsitque
Et Johannes, qui Ephesi
Graeco sermone exaravit Evangelium
Actus quoque Apostolorum
Quos Lucas Theophilo inscripsit
Tres etiam Epistolae quae inscribuntur
Apostolis in omni codice et lingua,
Jacobo scilicet et Petro et Joanni
Et Catholicae nuncupantur
Apostoli autem Pauli magni
Epistolae quatuordecim
Cap. III. Evangelium quod compilavit
Vir Alexandrinus
Ammonius qui et Tatianus,
Illudque Diatessaron appellavit.

D'après Martin[1], Ebedjésu aurait eu entre les mains

1. *Le Diatessaron de Tatien* (*Revue des Questions historiques*). Paris, avril 1883.

le texte syriaque du Diatessaron, tandis que les monophysites ne l'auraient connu que par la tradition.

Denys bar Salibi, évêque de Marasch († 1171), et Bar Hebraeus, évêque de Tagrit, n'auraient pas vu le texte du Diatessaron.

Le canon de Bar Hebraeus était complet et contenait en outre les huit livres mystiques de Clément.

§ 3. — L'église arménienne.

Le Nouveau Testament arménien contient tous les livres du Nouveau Testament et en plus les épîtres apocryphes des Corinthiens à saint Paul et de saint Paul aux Corinthiens.

§ 4. — L'église éthiopienne.

L'Église éthiopienne ajoute les Constitutions apostoliques à son canon du Nouveau Testament.

CONCLUSION

Arrivé au terme de nos recherches, nous devons résumer les faits et essayer d'en dégager les conclusions qui paraissent ressortir de l'ensemble des observations que nous avons faites. Nous tâcherons de ne pas exagérer la portée des faits et de rester, dans nos affirmations, dans la limite de ce qui est établi par les documents.

Après que Notre-Seigneur fut monté au ciel, saint Pierre et les apôtres, remplis de l'Esprit-Saint qu'ils avaient reçu le jour de la Pentecôte, prêchèrent Jésus-Christ, mort pour nos péchés et ressuscité, et répétèrent ses enseignements. Ces récits de la vie du Seigneur et les paroles de Jésus restèrent à l'état oral, pendant un espace de temps que nous ne pouvons déterminer. Les uns et les autres étaient répétés dans les assemblées chrétiennes. Nous devons penser que ces paroles du Seigneur, enchâssées dans les récits de sa vie, furent écrites d'assez bonne heure et que, soit à l'état oral, soit à l'état écrit, elles furent regardées comme étant la parole même du Seigneur et jouissant comme lui d'une autorité divine.

Cette vie du Seigneur et ces enseignements, qui constituaient l'Évangile, la bonne nouvelle, étaient probablement tout d'abord à l'état dispersé, mais furent

bientôt rassemblés et formèrent des livres qui reçurent le nom d'évangiles. Ils furent nombreux à l'origine, mais trois d'entre eux, les évangiles de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Luc, émergèrent bientôt de la masse des autres. Ils furent lus dans toutes les églises chrétiennes, tandis que les autres : évangiles des Hébreux, des Égyptiens, restèrent d'un usage local, ou même quelques autres ne servirent qu'aux sectes hérétiques desquelles ils provenaient.

Bientôt parut un quatrième évangile, celui de saint Jean, dont l'Église reconnut l'origine apostolique et qu'elle tint pour un fidèle représentant de l'enseignement du Seigneur.

Ces quatre évangiles, le tétramorphe, étaient lus dans les assemblées chrétiennes en même temps que les écrits de l'Ancien Testament et jouirent dès l'origine de la même autorité que ceux-ci; ils furent tenus pour divins, inspirés, parce que, reproduisant les enseignements authentiques de Jésus et racontant sa vie, ils représentaient le Seigneur lui-même. C'est la pensée de saint Ignace d'Antioche, lorsqu'il nous dit qu'il se réfugie dans l'Évangile comme dans la chair de Jésus. *Philad.* V, 1.

Les évangiles de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean furent regardés, dès leur origine, comme inspirés, parce qu'ils étaient d'origine apostolique immédiate ou médiate, que leur enseignement était celui de la tradition apostolique et qu'ils étaient lus dans toute l'Église chrétienne. Les autres évangiles furent rejetés parce qu'ils étaient locaux, n'étaient pas d'origine apostolique authentique, et que quelques-uns même étaient hérétiques. Ce fut surtout le cas de plusieurs de ceux qui naquirent au IIe siècle.

Les écrits apostoliques furent regardés comme inspirés pour des raisons analogues. Dès le commence-

ment de l'Église, les apôtres écrivirent aux communautés qu'ils avaient fondées, soit pour les fortifier dans la foi, pour les soutenir dans les épreuves, soit afin de leur expliquer certains points de doctrine qui avaient besoin d'être développés ou défendus. Ces épîtres jouirent de la même autorité que leurs auteurs. Or, les apôtres étaient regardés comme des représentants du Christ, des porte-paroles du Seigneur. Leurs enseignements étaient donc inspirés comme ceux de leur Maître.

Les communautés chrétiennes se communiquaient réciproquement les lettres qu'elles avaient reçues, soit qu'elles en eussent reçu l'ordre des écrivains eux-mêmes, soit qu'elles se les eussent demandées les unes aux autres, et ainsi, de proche en proche et rapidement, ces écrits apostoliques se répandirent dans toute l'Église et furent lus dans les assemblées chrétiennes. Il y eut aussi, aux temps apostoliques, quelques épîtres ou des écrits qui, à côté des épîtres authentiques des apôtres, jouirent d'une certaine autorité dans les églises, mais dans le cours du temps ils furent rejetés comme non inspirés, bien qu'on regardât quelques-uns d'entre eux comme bons pour l'édification ou l'enseignement chrétien.

L'Église chrétienne fut bientôt unanime pour accepter comme inspirées les épîtres de saint Paul, la première épître de saint Pierre, la première épître de saint Jean, l'épître de saint Jude. Les Actes des apôtres, œuvre de saint Luc, participèrent de l'autorité attribuée au IIIe évangile. L'Apocalypse, regardée comme l'œuvre de saint Jean, fut tout d'abord tenue pour inspirée. Quelques autres écrits ne furent pas à l'origine acceptés comme inspirés dans toute l'étendue de l'Église chrétienne, parce que les uns, l'épître de saint Jacques et la seconde épître de saint

Pierre, n'avaient pas dépassé tout d'abord le cercle de leur lieu d'origine, et pour un autre, l'épître aux Hébreux, parce qu'on ne le tenait pas partout pour un écrit apostolique. Bientôt cependant, ces écrits se répandirent dans l'Église et tous furent regardés comme inspirés.

De l'ensemble de ces faits nous devons conclure qu'un écrit fut tenu pour inspiré, tout d'abord et principalement, parce qu'il était d'origine apostolique. Lorsqu'il fut question de savoir si tel ou tel livre était inspiré, on se demanda si l'enseignement qui y était contenu était conforme à l'enseignement traditionnel et s'il était accepté et lu dans toute l'Église. Nous croyons donc que le critérium de l'inspiration d'un livre fut triple : l'origine apostolique, sa conformité avec la doctrine traditionnelle et sa réception dans toute l'Église.

Nous avons vu que les livres tenus pour inspirés furent bientôt rassemblés en deux collections, appelées Εὐαγγέλιον et Ἀπόστολος. Dans la première se trouvèrent nos quatre évangiles canoniques ; dans la seconde, les épîtres pauliniennes, les Actes des apôtres, les épîtres de saint Pierre, de saint Jude, la première de saint Jean. Dans quelques églises on y ajoutait l'épître aux Hébreux, celle de saint Jacques, les deux petites épîtres de saint Jean, et dans d'autres on ne les acceptait pas. L'Apocalypse, reçue tout d'abord dans toute l'Église, fut ensuite rejetée en Orient pour des motifs doctrinaux.

Ces deux collections ne furent pas formées par suite d'une décision officielle de l'Église, mais furent plutôt le résultat d'une sorte d'entente tacite entre les églises de la chrétienté ; ce n'est même qu'assez tardivement que l'accord se fit sur tous les livres qu'on devait tenir pour inspirés, et encore il n'a jamais été

complet. L'Église latine est en possession d'une liste définitive des livres du Nouveau Testament dès la fin du IVe siècle, et cette liste a été consacrée par la définition du concile de Trente. En d'autres termes, le canon du Nouveau Testament a été fixé par le concile de Carthage (419) et surtout par la lettre du pape Innocent Ier à Exupère, évêque de Toulouse ; ce qui ne veut pas dire que ce soit par ces décisions que les livres néotestamentaires aient été reconnus inspirés, — il y avait longtemps que l'Église latine les tenait pour tels, — mais par celles-ci leur canonicité a été officiellement constatée et imposée aux chrétiens.

L'Église d'Orient, au contraire, a bien eu des listes d'écrits néotestamentaires, provenant d'écrivains ecclésiastiques ou de conciles, mais chez elle l'accord ne s'est pas établi définitivement et encore aujourd'hui le canon du Nouveau Testament n'est pas le même dans toutes ses églises.

Pour nous catholiques, le canon du Nouveau Testament a été clos définitivement par le concile de Trente. Notre étude sur ce point est donc terminée. Il resterait à examiner ce que les écrivains contemporains, catholiques ou non catholiques, ont pensé des écrits néotestamentaires au point de vue de leur authenticité ou du texte que nous en avons. Le premier point de vue a été traité dans notre *Histoire des livres du Nouveau Testament;* le second le sera dans le deuxième volume du présent ouvrage. Nous n'avons pas à parler de l'interprétation des textes du Nouveau Testament par nos contemporains, ceci est du domaine de l'histoire de l'exégèse, dont nous ne nous occupons pas.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉPARATION, FORMATION ET DÉFINITION DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT

PREMIÈRE SECTION

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

DEUXIÈME SECTION

PRÉPARATION DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT

TROISIÈME SECTION

FORMATION DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT

PREMIÈRE PARTIE

DEUXIÈME PARTIE

QUATRIÈME SECTION

PROMULGATION DE LISTES DES LIVRES DU NOUVEAU TESTAMENT DE L'AN 350 A L'AN 450

CINQUIÈME SECTION

LE CANON DU NOUVEAU TESTAMENT DEPUIS LE MILIEU DU Ve SIÈCLE JUSQU'AU CONCILE DE TRENTE

SIXIÈME SECTION

DÉFINITION DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT PAR LE CONCILE DE TRENTE

SEPTIÈME SECTION

DU CONCILE DE TRENTE A NOS JOURS

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.